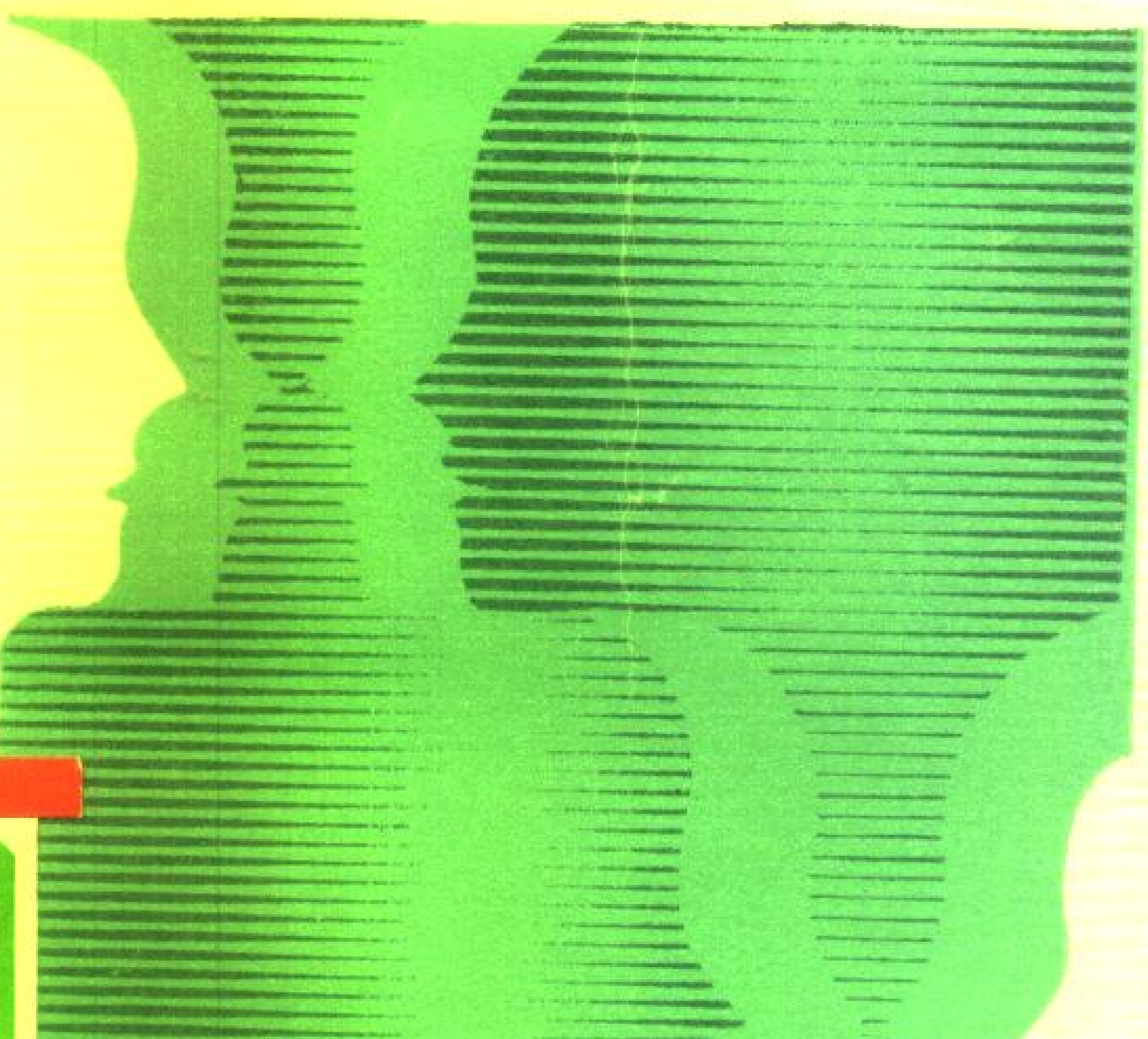
新知文库

他们研究了人

卡尔迪纳、普里勃著　孙恺祥译



2 020 7964 1

他们研究了人

十大文化人类学家

新 知 文 库 91

卡尔迪纳、普里勃著

孙恺祥译

生活·读书·新知三联书店

(京)新登字 007 号

责任编辑：袁　春
封面设计：翟　昕

Abram Kardiner and Edward Preble
THEY STUDIED MAN
The World Publishing Company 1961

新知文库
他们研究了人
TAMEN YANJIULE REN
十大文化人类学家
〔美〕卡尔迪纳　普里勃　著
孙恺祥　译

生活·读书·新知三联书店出版发行
北京朝阳门内大街166号
新华书店经销
北京新华印刷厂印刷
787×960 毫米 32 开本　13.75 印张　202,000 字
1991 年 9 月第 1 版　1991 年 9 月北京第 1 次印刷
印数0,001—3,500
定价 7.10 元
ISBN 7-108-00202-7/G·22

译者前言

自从人类社会诞生以来，人就不停地同自然环境作斗争，同人类自己打交道，以求能较好地生存下去。对人的兴趣因而从古便有。十九世纪飞速发展的生产力，动荡不安的政治、社会形势，以及急剧变化的社会制度和习俗，使人们对人的研究兴趣倍增。正是在这种情况下，人类学诞生了。

提到人类学，人们不禁会想到，这是研究人的起源、进化、种族、行为、社会关系等的科学，主要以研究原始文化为对象。这种看法完全正确，但是，这种理解忽略了另一个问题：人类学作为一种"人学"有着重要的现实意义。研究原始文化的目的，是以此为一个参照系，对比各种社会模式，研究在这些模式中的人的适应问题。因此，人类学研究应当包括文化和人这两个方面。这便是卡迪纳和普里勃撰写本书的用意所在。

作者在第一部分导言中说道，"这是一本带试

验性的书”，而不是一部人类学史。全书围绕十位科学家的生平及他们对人类学的贡献，较为系统地介绍了人类学这门学科的产生及发展过程，既描述了科学家的人格，又揭示出新的事实。这些事实涉及行为与动机、社会与人、以及文化与心灵的相互作用。从作者选取人物的方式，我们清楚地看到了作者的主张：对“人”的研究，不仅要从进化的角度着眼，还应当从社会、文化、心理诸方面入手。因此，读者不应当为这样的情况感到困惑不解：生物学家达尔文和哲学家斯宾塞列在全书开头，社会学家杜尔凯姆和心理学家弗洛伊德占据了重要的篇章，对历史、文化、心理学的综述，也成了本书的一项内容。从这层意义上讲，本书就象作者所称的那样，是一本关于文化人类学的书。

生动有趣、深入浅出，既有科学家的生平，又有综合概括和客观分析，每篇独自成章，又前后连贯，这是本书的总特点。作者在书中对这十位科学家作了这样的描述：达尔文：博物学家、进化论的倡导者；斯宾塞：科学哲学家，提出了变化和适应的理论；杜尔凯姆和博厄斯：首先提出了研究社会的科学方法；马林诺夫斯基：把研究人的工作带到了活生生的生活之中；克罗伯：文化决定论者；

本尼迪克特：在比较分析文化的过程中，找出了各种文化中人格的鲜明模式；弗洛伊德：从心理角度出发，记录了人与环境、文化的关系。

在这种描述过程中，作者表明了他们的观点：既不同意进化论者的做法，把社会当成一个有机体、一个“物”来研究，完全将个人排除在外，也不赞成弗洛伊德用本能论解释人的适应问题，将人与社会割裂开来的研究人的方法。

卡迪纳本人既是人类学家，又教过心理学，二十年代曾与弗洛伊德共事，出版过多部论述人类学、社会及心理学的书，提出了新的心理动力学综合理论。而普里勃则是纽约精神病研究院的人类学教授，是实地研究纽约市“街头文化”的专家。他们的职业生涯及著作中，包含着这样一种努力：在整体研究人的工作中，把个人的适应过程当成社会微妙平衡的支点，把人类学当成研究人的生存和自我实现过程的一个框架，一种观察角度。因此，这种努力具有现实意义：了解人的各种机会，并且，“在人所拥有的有限能力之内，指导社会进化”，用人类学的技巧和方法造福人类和人类社会。

本书以西方文化为背景，以西方人文主义为

指导思想，因而在材料的取舍以及分析方面，必然有偏颇之处。但总的看来，它确实为读者研究人提供了一个宏观的观察角度，因而扩大了读者的视野。同时，经过作者的综述和评价，我们至少对人类学、研究人的科学家的生平、著作和他们所使用的方法，有了一个总的了解。这无疑有助于人类学及社会科学工作者的进一步研究，也会引起所有对新思想感兴趣的读者的共鸣。

译　者

1987 年 11 月

绪　言

撰写本书所花的劳动并不是平均分摊的。亚布拉姆·卡迪纳构想出了写书的计划，而爱德华·普里勃则完成了写书的大部分工作。卡迪纳应对本书的最后一部分特别负责。我们怀着最崇敬的心情提到阿瑟·科恩先生，感谢他始终信心十足，鼓励我们去工作，并为编辑出版本书作出了宝贵的努力。

象本书这样合作撰写的努力，可以与调准望远镜两个目镜的焦距的作法相比。在调焦距的过程中，相关而又独立的两个景象，会慢慢地重合成一幅画面。如果我们现在给望远镜再加上第三者的手，那么，这个类比就完全了。

我们感谢弗兰茨·博厄斯的女儿海伦·博厄斯·亚姆波尔斯基和布罗尼斯拉夫·马林诺夫斯基的女儿约策娃·马林诺夫斯卡·斯图尔特，她们为我们提供了宝贵的传记资料，并慷慨而热心

地与我们合作。

哥伦比亚大学的威廉·邓肯·斯特朗阅读了部分书稿并作出了评论，我们特别珍重这些评论。

我们感谢葛底斯堡学院的詹姆士·邓巴·皮克林，他简化了某些繁文赘语；我们还感谢哥伦比亚大学的詹姆士·J·沃尔什，他详细地说明了某些让人产生误解的简略说法。

梅蒂·普里勃在她那生产花生、黄油—果子酱三明治的工厂——厨房里，用打字机打出了原始书稿，就是这样的环境促使她对本书的中心问题——人类适应问题——作出了自发而深刻的评论。

亚布拉姆·卡迪纳

爱德华·普里勃

目　录

译者前言 …… 1

绪言 …… 1

第一部分　新的方面：文化

导言 …… 3

查尔斯·达尔文：第二次生命 …… 8

赫伯特·斯宾塞：装订针 …… 39

爱德华·泰勒：泰勒先生的科学 …… 68

詹姆斯·弗雷泽：悠闲下的艰辛 …… 101

埃米尔·杜尔凯姆：人得选择 …… 148

弗兰茨·博厄斯：冰冷的热情 …… 187

布罗尼斯拉夫·马林诺夫斯基：

唱歌的人 …… 228

阿尔弗雷德·路易斯·克罗伯：

人、鲸及蜜蜂 …… 270

露丝·本尼迪克特：科学与诗歌 …… 295

第二部分　新的方面：人

导言 ····· 313
西格蒙德·弗洛伊德：清扫烟囱 ···· 324
心理动力学对文化研究的影响 ····· 348
历史、心理学、文化 ····· 372

参考书目选 ····· 393
英汉名词对照表 ····· 418

第一部分

新的方面：文化

导　　言

这是一本带试验性的书。本书描述了人类文化演变进程中的一段插曲，涉及十九世纪及二十世纪人类文化历史的一个片断，即文化人类学从星云假说发展成为一门专门学科的过程。

笔者没有打算写一部人类学史，因为我们既无资格，也对这类计划不感兴趣。我们想做的，倒是试图把“人学”发展过程中几位开创者提出的创新假说，同时代的精神气质、同他们各自的一生联系起来。用这种方法处理材料，我们便能够从改编的形式，将这一科学传统的诞生和成长的过程向读者展示出来。从文化的高度来看，我们将这些科学家提出的假说、理论、以及所采用的技巧，描绘成创造性产物，这些创造性产物是对集体兴趣及时代需要作出的反应；从个人的情况来看，我们把这些创造物看成是他们各自的特质及天赋的产物。适应及天才并非象有些人设想的那样，

是水火不相容的。人类天才并不是一种古怪现象，天才来自敏锐的相关感。人们在任何领域提出的理论假设，迟早都会变得没有什么用处，取而代之的是另外一些与不断变化的人类生活状况更密切相关的新的假设和理论。我们选取人类学家的标准是根据这样一种判断：入选的每一个人不是提出了创新的假说，就是发明了研究人的新技巧。人们可能会不同意这种取舍标准，不过我们也清楚，我们无法知道下一个世纪的历史学家会怎样来评价这一阶段的人类学家的成就，这一事实给我们增加了勇气。

在描述人学研究的思想及技巧的延续性的同时，我们试着论述了促使思想和技巧从一种形式过渡到另一种形式的动力。一种假说或技巧取代另一种的情况，不是疲劳、厌倦或反叛所致，而是发生在原来的假说或技巧已经枯竭，不再有能力产生新认识，或者，当下一代新的时代精神状况使得那些被前人当成真理的东西不复为真理之时。在某些情况下，是另外的学科激发了新认识的产生。在最后一章中，我们试图向读者说明，人们对两门学科——人类学和心理学——的兴趣（这正是我们的主要关心点）根源于1770年到 1850 年间

西方社会所发生的巨大社会变化。我们认为，这些变化所产生的新的社会制度，给人类的需要和愿望指明了新的方向。

文化人类学的创新思想及其历经的沧桑，相对说来，十分简单。进化论提供了第一条组织原则。我们是这样得出并不断充实这一想法的。进化论为人们提供了新认识，或者说，甚至使生活在第一次世界大战前夕社会新骚乱的苦痛中的人们也感到满意，但是，它却在诞生五十年之后慢慢地停顿下来。埃米尔·杜尔凯姆和弗兰茨·博厄斯这两位学者改变了进化人类学最初使用的技巧和理论观。杜尔凯姆将处于萌芽状态的社会学所包含的某些思想和态度注入了人类学，而博厄斯则把自然科学的严谨方法和原则用于人类学研究。这一新的功能主义学派仍然关注着制度和习俗——把它们当成人类学的基本成分而接受下来——不过，这一学派又强调了更全面、更精确的观察，以及支配制度间相互关系的组织原则。关于制度如何相互联系的问题，存在着很大的意见分歧。杜尔凯姆、博厄斯、马林诺夫斯基、本尼迪克特、以及克罗伯，分别代表着不同的观点。

在三十年代，人类学又包括了一个新的方面。

最初的启示来自弗洛伊德。他（在《图腾与禁忌》中）对人的社会生活的某些方面，作出了试验性解释，而人类学家却拒不承认他的这种尝试，这在当时情有可原。弗洛伊德从进化人类学的著作中寻找例子，来证实自己关于人类进化的心理学理论。尤其值得注意的是，他试图找到证据来说明这样一种观点：从素质上讲，原始人的经验决定着现代人的生活。弗洛伊德及其大多数追随者的这种拉马克倾向，加上博厄斯、戈登威泽以及克罗伯对进化人类学所作的彻底批判，使得人们无法将弗洛伊德的思想运用到人类学研究中去。人们后来又试图把根据弗洛伊德理论改编的心理动力学引进人类学。这种尝试除了在有限范围内暂时为人们所接受外，也遭到了拒绝。不过，人们还在努力将一种基于经验主义的认识带到人类学中来，这种经验主义认识涉及社会模式对人类发展的影响、以及社会模式所产生的社会变化。

笔者无意卷入这场与人类学相关的心理学的命运之争。我们只想提供一些证据让人们相信，不了解人类的个体发展进程、人的动机、以及头脑内部的活动情况，就无法理解社会制度和社会变化。我们的观点是：尽管弗洛伊德象拉马克那样，

犯了把问题过分简单化的错误，他却有着很多基本发现，这些基本发现为健全的适应心理学打下了基础；适应心理学可以根据新的例证实际衍生出来并得到证实，进而扩大人们关于人类的个人适应性的认识范围。

社会制度和文化变化对人类思想产生着影响，这一认识在二十世纪具有重大意义，因为社会模式的变化是支配当今世界的大事。我们必须发明新的技巧、方法以衡量这些变化对人的影响，以免看不到那些表明个人的失败以及随之而来的社会失败的标志。只有当我们提前得到警告，我们才能找到补救措施。人类现在还无法承担自己所肩负的责任。人学在辩论相关与不相关的问题的同时，不能忽视有价值的方法所具有的重要性。人学的技巧、方法不应当只是学术界鉴赏的对象，而应当成为人类福利和人类生存的工具。

查尔斯·达尔文：
第二次生命

1850 年至 1880 年间，每到降灵节的第二天，英格兰肯特郡道恩村的煤矿友谊俱乐部的成员就会带着乐队、打着旗帜，来到四分之一英里外的查尔斯·达尔文夫妇的住宅。村民们在达尔文住房前的草地上游行，等待俱乐部的财务主管查尔斯·达尔文从房中出来。达尔文先生热情地向每一个俱乐部成员问候，然后便发表一通简短的谈话，说到他们这个慈善组织的财经状况，他的言谈中不时插进一些大家熟知的笑话。仪式完毕，友谊俱乐部的成员们便集合起来，列队回去，只有三件乐器的乐队高奏着进行曲，旗帜在队列前随风飘荡。达尔文，这位使全世界相信“在死亡、饥荒、劫掠以及大自然发动的隐蔽战争之后……最好的东西……就直接诞生了”的人，便会转过身去，走进房子。

要理解达尔文的著作及其影响，就得了解他的人格。二十二年来，达尔文以其谦虚、不为责骂或赞颂所动的品德而闻名于世，但他的私人书信却出奇地充满了自嘲，带有纯真的天真和直率。他的未婚妻说道，他是“我所见到的最坦率、明朗的人……。”

查尔斯·罗伯特·达尔文于 1809 年生于英格兰施鲁斯伯里市。他的祖父伊拉兹马斯·达尔文是一位多才多艺的天才。达尔文自己是一个极有名气的医生，找他治病的人遍布英国和欧洲大陆。他也是一位诗人、文学家、一位敢于探讨科学和哲学理论的学者。他用诗句写下了关于物种起源的理解和思考，这些思想预示着伟大的拉马克的全部观点，也使他自己成了一个进化论者。查尔斯的外祖父就是著名的陶工乔赛亚·韦奇伍德——一位想象力丰富、极富独立和勇敢精神的人。查尔斯·达尔文的父亲罗伯特·韦文·达尔文是次子。查尔斯继承了父辈们的大部分天才遗传基因。

罗伯特·达尔文象父亲一样，选择了医生的职业，成了施鲁斯伯里市一位有成就的医生。他身躯高大、人格杰出，他建立起了一个父权王国，

左右着家庭、朋友以及他的病人。他被女婿称之为“潮水”，“潮水”深刻地影响着儿子的一生和工作。查尔斯的母亲苏珊娜·韦奇伍德有六个孩子，查尔斯是第五个孩子。苏珊娜在查尔斯仅八岁时死去，因而他对母亲只有一个很淡薄的印象。

在达尔文一生最初的二十五年中，他的行为似乎完全应验了父亲的预言：“你什么都不在乎，只知道打鸟、养狗、捉老鼠，将来不仅会丢尽自己的脸，也会给全家带来耻辱。”他在施鲁斯伯里市的巴特勒医生学校“什么也没有学到”，从爱丁堡医学院半途退学，在剑桥基督学院也只算是个神学中等生。这些年他唯一的兴趣便是收集昆虫标本和打鸟。不过，在剑桥，由于他那逗人喜爱的品格，他得以进入了运动队，并结识了好些剑桥大学著名的教授，包括著名教授约翰·亨斯洛，是亨斯洛的植物学讲座激起了他对自然史的兴趣。正是在亨斯洛的推荐下，达尔文才作为一位博物学家被选中参加了皇家贝格尔舰的环球航行。

达尔文在展望这次航行时写道：“我的第二次生命就要开始了，这将是我的后大半生的诞生生日。”实际上，这也是全世界的一个“生日”。达尔文的贝格尔舰航行经验，标志着一系列事件的开

始，这些事件导致了这样的结果：公众接受了进化论——人在寻求自身在自然界中的地位的斗争过程中提出的最革命的理论。但是，这“第二次生命”差一点就胎死腹中。达尔文的父亲反对这项计划，而且，尽管达尔文已经二十二岁，一想到航行就欣喜若狂，他在稍稍表示不满之后，还是温顺地服从了父亲。后来，在一位德高望重的叔父主动介入之下，达尔文的父亲才勉强同意了此事。达尔文高兴极了，不过，他也从来没有完全忘掉这样的感觉：也许，他本该听从父亲的劝告。

贝格尔舰舰长罗伯特·菲茨罗伊坚信，通过科学“……《圣经》中每句话所包含的真理迟早都会证实”。达尔文，这位菲茨罗伊带上贝格尔舰的人，也曾经希望帮助找到证实这种说法的证据；可是他却在航行还未完全结束之前，就开始暗地损伤《圣经》最重要的信条之一——分别造物及物种永不改变了。

1836 年，经过五年探险之后，贝格尔舰回到了英国。第二年他开始写第一本关于物种演变的笔记；在下一年中，他在读了马尔萨斯的《人口论》之后，“……得到了一种建立自己学说的理论……”。马尔萨斯的理论在达尔文的扩展之下，

成了有机进化论的核心——自然选择。

1839年达尔文娶了表妹埃玛·韦奇伍德，同一年他发表了第一部著作。1842年达尔文夫妇搬进了道恩村附近的道恩宅邸，希望在此减轻一下达尔文身上所患的那种叫不出名的疾病，这种疾病纠缠了他的一生。就在同一年，达尔文写下了物种理论的第一稿提要。这篇用铅笔急就，几乎看不清的论文，除了一个地方之外，包含了他后来在《物种起源》中详细阐述的全部基本理论观点。这篇草稿在1844年又进一步得到扩充，不过仍未公开发表。达尔文只向几个朋友，如查尔斯·莱尔、约瑟夫·胡克以及珂萨·格雷等，提起过他的不朽理论的形成过程。

但是，命运却与达尔文的踌躇发生了冲突。1858年6月18日，达尔文从早班的邮件中收到了几页匆忙写就的论文，这篇论文以摘要的形式叙述了达尔文关于物种起源的全部理论。这篇文章的卑微作者阿尔弗雷德·华莱士把此文寄给达尔文，希望达尔文会感兴趣并推荐给大地质学家查尔斯·莱尔。这对达尔文二十年前首先得出的理论构成了威胁，而达尔文对此事的反应也十分发人深省。人们通常是这样描述达尔文的：他从

不考虑自己的名誉，为了尊重华莱士，他拒绝发表自己的观点，后来，朋友们接管了此事，才把二十年来他对这一问题的研究成果公布出来。不过，达尔文并不象这些夸张说法所说的那样，是一个圣人，没有人之常情。他的书信往来揭示了在命运的这种打击下，他受到的折磨和煎熬。莱尔在1856年催促他发表关于物种起源的观点，达尔文在回信中写道："你的说法对极了——华莱士抢先行动，我应当遭受挫折。"在同一封信中他又说道："因而我的创见，无论这种创见多么深刻，也将完全化为乌有……。"后来在第二封信中他写道："华莱士的草稿没有哪一点比我1844年抄好的文章说得更欠缺……。"但是，在说了几句话之后，他又说道："我宁愿把我的全书付之一炬，而不希望他(华莱士)或其它任何人认为我是一个小人。"他于是便放手让莱尔和胡克去做任何他们认为光彩的事。毫无疑问，达尔文知道他们会怎么去做。

7月1日莱尔和胡克向林奈学会① 呈交了一篇由华莱士和达尔文共同署名的关于通过自然选择进化的理论。达尔文先前的作品很简短，但解

---

① 林奈(Linnaeus，1707—1778)：瑞典博物学家，最早提出"属"和"种"双名分类法。——译注

释十分清楚，达尔文的名字从此便集中体现着进化论。当然，华莱士本人也象人们预料的那样，毫不犹豫地接受了这一点。

在1876年写成的一本六十页的薄薄的《自传》中，达尔文一点也没有提到那个表明他心中感情危机的华莱士事件。不过，他却详细而又激动地回顾了1826年的一次打鸟经历："一天，当我和欧文上校……以及希尔上校在木屋打鸟时，我感到自己被人可耻地耍弄了，因为每一次我开枪并觉得打死了一只鸟之后，他们俩之中的一个就装做又在上子弹，同时叫喊道：'你不要把那只鸟数上，因为你开枪的同时我也开了枪。'猎场看守人明白这种玩笑的意思，便支持他们。"打猎中这种混淆黑白，不承认他的优先权的事，使达尔文非常生气。这件事成了他思想上无法抹去的经历，以致五十年后他仍然能带着感情来回忆这件事。至于华莱士事件，这件牵涉到他毕生工作的优先权问题的事，他只是简单而不带感情地陈述道："我完全不在乎人们认为是我还是华莱士最有优先权……"使达尔文感到庆幸的是，他有着使他激动的癖好，比如打猎。

1859年达尔文发表了他准备多年的关于物种

起源的节略本。这部著作的书名是《通过自然选择手段的物种起源，或，生存斗争中的适者生存》。他从来没有完成全书，1859 年发表的这本书就一直包含着他的主要论点。虽然这本书在达尔文眼中只是一个提纲，全书有关理论论证的每一个基本观点都有一百个作为论据的事实。达尔文一直等到他搜集到了充分的证据之后，才愿意公开他的观点，这就是为什么他的观点很早就为人所接受，影响又这样巨大的决定性因素。这些观点成功的另一个原因，可以从达尔文过分地埋没自己的情况中找到。他总是用带点夸张的语气列举出相反的证据，然后才提出某种正面的观点，而在说了之后又会认为，这一想法不够严谨而表示欠意或干脆打消这个念头。在赞颂其他人的天才的同时，提到自己“能力中平”，于是，即便是那些不看重他提出的证据的分量，以及不相信他的理论美妙的人，也就一下子被解除了武装。人们很难进攻一个将自己的脑袋放在砧板上，又给对手一把斧子的人。当然也有来自科学界和宗教界的严厉批评，但是，如果我们考虑到进化论的激进含义，那么，相形之下，这些批评也就显得无足轻重了。

使达尔文感到松了一口气的是，他的忠实朋

友，被人们称之为“达尔文的哈巴狗”的托马斯·H·赫胥黎担负起了护卫达尔文的观点、反驳外行以及宗教卫道士的批评的任务。赫胥黎是一位著名的科学家，他喜欢同人打笔仗，在《物种起源》出版之后，他写信给达尔文说：“我坚信，你绝不会因为你必然会遇到的（要是我的判断没错的话）滥用和误解你的观点的事而感到厌恶或恼火。……至于说到那些狂吠的恶狗，你应当记住，不管怎么说，你的一些朋友具有相当的战斗精神，（虽然你经常而且正当地指责这种精神），这种战斗精神会对你大有帮助”。

“我正在磨尖我的爪子，磨快我的牙，作好一切准备。”

为了他的研究工作，达尔文把精力局限于科学界。他曾经用往一根系在纽扣眼上的细带子上打结的办法来记住打了多少只鸟，同样地，每当他改变学术观点（他称之为“改变信仰”）时，他就把这种改变记在一张纸上，以便他看一眼就知道战斗进行得怎样了。每当他抓住了一个观点，他就感到由衷的高兴，而当他无法决断或遭人反对时，就无限地烦恼。

到了 1865 年，一位名叫查尔斯·金斯利的牧

师就写信给F·D·莫里斯说："仅凭真理和事实的力量，达尔文便征服了所有的人，他如同汹涌的浪涛滚滚向前。"人们对他的著作的接受情况使达尔文感到鼓舞，常常使他欣喜若狂，于是他继续将事实和他的思想倾泻出来。

1868年，达尔文发表了《动物和植物在家养下的变异》一书，本书对《物种起源》中的那些相对说来比较精练的论点，作了广泛的说明。

从1837年起，达尔文就认为，人自身也服从于"可变生产"的规律。进化论为博物学家所一致接受，这使达尔文受到了鼓舞，他在三十五年来所作笔记的基础上，花了三年时间，于1871年写成了《人类的由来》一书。

达尔文最后一部重要著作《人和动物的情感表达方式》发表于1872年。这之后，在健康状况允许的情况下，他又努力工作了十年。1882年，达尔文在他的道恩宅邸去世，尔后被安葬在威斯敏斯特教堂，他的墓距艾萨克·牛顿墓仅几英尺远。

在《人类的由来》(1871)一书中，达尔文运用自然和性选择的原则来研究了人的生物学的和社会的进化；而《物种起源》则为他后来的著作铺平了道路，具有更大的历史意义。有机进化论的确

立使达尔文成了人类历史上一次最伟大的思想革命的发动者。

霍夫丁(Höffding)指出，“进化思想是人类最古老的猜测之一，”尽管如此，如果没有足够的事实作为证据，没有解释这些事实的可行的理论，进化的思想也不可能为人们所接受。达尔文终于提供了事实和理论，使进化论有了坚实的基础，经得起科学和常识的考验。

《物种起源》有两个重要特点：为进化论提供了证据；对进化发生过程作了详细解释。这便是任何科学解释都必须涉及的“什么”和“为什么”这两个问题。

给达尔文留下深刻印象的有关进化的第一证据来自他自己的《贝格尔舰》航行笔记。当他阅读已发表的关于《贝格尔舰》旅行的《研究日志》时，他尤其注意到了自己写的两篇观察日记。第一篇观察记载着这样的情况：加拉帕各斯群岛① 的各个岛屿上，都有着与其邻近的岛屿不同的动物和植物品种，尽管如此，达尔文在整个群岛及其相邻的大陆上，都找到了与之极相似的物种。第二篇观

① 加拉帕各斯群岛 (Galápagos)：位于太平洋，为南美洲的厄瓜多尔领土，距本土一千零四十五公里。——译注

察日记表明，他发现的某些已经灭绝的生命所形成的化石与这一地区还活着的物种极其相似。达尔文开始认识到，可以用一种简单的异端假说来解释这些令人困惑不解的观察事实：这些类似的物种是有着共同祖先的血亲。简言之，物种并不是一成不变的；犹太教—基督教关于创世的教义必定错了。对于达尔文这位虔诚的基督徒来说，这一认识无疑象是“犯了谋杀罪”。

但是，达尔文并没有因此而犹豫不决。他从繁殖家养动物的人那里搜集了大量关于物种改良的证据。繁殖动物的人多少年来，总是选择那些最具有他们所想夸大的那些特征的动物来进行繁殖，从而改变着动物的品种。达尔文推论，如果人可以用这种强行选择的方式来改变物种，那么自然界也许存在着导致类似变化的力量。

达尔文从马尔萨斯的《人口论》中得到很大启示。马尔萨斯认为，动物的生殖率超过了生存手段，在生存竞争中，弱者必定灭亡。《人口论》成了达尔文的“自然选择”理论的基石，“自然选择”理论可以用来解释达尔文所发现的生物进化的证据。

自然选择的理论作为一种科学解释的伟大思

想，与牛顿定律齐名。这一理论所包含的简明道理使得生物界第一次为人所理解。我们可以把这种理论简述如下：

由于所有的有机体都以几倍于生存手段的比率繁殖，因而在出生的动植物中，只有少数适者才得以生存并延续其后代。只有那些由于发育过程中的自然差异而使他们在争取生活手段的生死竞争中处于优势的个体，才会生存下来。竞争越激烈，个体间的细小差异愈是重要。而使得生存者成功的那些特征又会传到下一代，到了下一代，选择过程又会重新开始。这种选择过程经历了几代之后就会产生积累效果，最后就可能使得物种完全背离其最初的形式。这种背离的形式将取决于特定环境中生存的特殊问题。环境不同，特征的更改及与此相关的适应问题也会随之发生变化。因而，加拉帕各斯群岛的不同岛屿上生长着相似却又不同的动植物，这种差异与各岛的特定适应问题相一致。在一个有着数不清的不同生活条件的世界里，如果用地质学的“世”来作为衡量时间的标准，那么，自然选择的理论就可以解释清楚生物的完善性及多样性，而用不着去求助于什么超自然的“解释”。

在《物种起源》的结尾部分达尔文指出，这部著作“会十分清楚地说明人的起源和人的历史。”他在《人类的由来》一书中继续做了这项工作，此书于 1871 年发表。

在《人类的由来》一书开头，达尔文指出，一切高等动物，包括人，在身体结构上都十分相似。正如他在《物种起源》中所做的那样，达尔文在《人类的由来》中论证道，只有当我们提出关于动物及人变更了的特征都起源于共同的祖先的理论，并以此理论来解释之时，才能理解这种相似情况。任何其它观点都不能说明这种相似结构，诸如，人的手与猴子的上肢、马的脚、海豹的鳍状肢或蝙蝠的翼，在结构上的相似处。除了这一大类事实之外，还有胚胎的比较事实。胚胎发育的事实说明，在胚胎发育的某一个阶段，人几乎与各种动物——狗、海豹、蝙蝠、爬虫类等等完全一样。此外，所有动物和人都普遍具有一些基本器官，这些基本器官只可能来自这些器官已经十分完善的祖先。达尔文写道：“人自己的犬齿以及偶尔长得较大的他人的犬齿，都可上溯到我们祖先身上所装备的那令敌人生畏的武器；这些牙齿竟然长成了犬齿的样子，真使人既悔恨、又轻视自己，而这种轻蔑

态度大概正好揭示出他的血统来源。”人随着脊椎动物一道进化，其起源和进化经历了这样悠久的历史：从与海流相关的动物开始，人经历了鱼、两栖动物、爬虫类、哺乳动物、旧世界的猴子，这些发展进化阶段。用达尔文那具有历史意义的话来说，人起源于“浑身长毛，有着一只尾巴，多半栖息在树上的四脚动物——东半球的居民。”

达尔文在确立了人是进化过程之产物的观点后，又说明了自然选择怎样在人的身体、智力、道德、以及社会的发展过程中所可能起的作用。人在自然选择的作用之下进化而来的结论，来自这样的假设：象一切动物一样，人也以超过生存手段增长的速率增殖，因而受制于生存斗争。

达尔文清楚地说明，虽然人的智力和社会力量在其发展过程中，起着十分重要的作用，但是如果因此而忽略或贬低身体结构的改善对人的成功所起的重要作用，也是错误的。直立行走的姿势使人能够自由地运用手和胳膊，这必然给人的祖先带来极大的优势。人手运用自如，人便能使用木棒、石头以及其它武器，从而使人更有利地防卫和进攻。从推动行进和支撑身体的苦差事中解放出来之后，手变得越来越灵巧和敏感，更适合生产

武器和工具。人在演变成两脚动物的过程中，身体结构发生了许多必要的变化，诸如，脚变扁平，骨盆变宽，脊柱成一定的曲线状，头的位置也发生了改变。

达尔文相信，人的多数身体特征都是直接或间接地通过自然选择而获得的。人的某些演变是身体的一些部分经常使用或不用的遗传结果（这是拉马克的进化论的基础），另一些演变则是环境条件的变化直接造成（这是布封的进化论的基础）。达尔文认为，所有这些演变手段都相互密切配合，以致于人们很难从某一特征的形成过程中，找出任何一种起作用的因素。

在论证人的身体发展的这一章的结尾部分，达尔文评述了这样一种批评意见：同其它动物相比，人在身体上有很多弱点，这些弱点使人不可能在斗争中存活下来，而这种斗争又正是通过自然选择而进化的思想所假设的条件。达尔文从反面来论证了这一点。他认为，人的生理弱点大概也是他的最大的财产，因为这些弱点使得个人与个人之间必须保持一种高度的合作关系，因而导致了人类社会的形成——这便是人能适应成功的最主要原因。

达尔文还讨论了人的审美感情以及智力。在涉及人的这些“精神力量”的问题时，达尔文用详细的比较方法论证道：在这些方面，人与较低等动物之间的差异，只是程度不同而不是性质不同。达尔文说道：“最低等的鱼类，比如八目鳗或文昌鱼，同高等的猿类之间的差别，要比猿与人之间的差异大得多；不过，在鱼与猿之间有着数不清的差异等级层次。”所有的高等动物都表现出那些通常归结为人所具有的特征，比如理性、想象、好奇心、抽象的能力、情感、模仿能力、以及言语能力。人与其它高等动物在这方面的主要差别只是在于，人的思维联想要快一些。

达尔文还认为，高等动物同人一样，也具有“美”感和审“美”能力，不过，动物的美感只限于吸引异性。最常见的例子便是，动物，尤其是鸟类，为了吸引异性往往费尽心机展示各种色彩。

达尔文坚持道，如果说“宗教”包括信仰精灵的力量，那么，动物也同人一样，具有这种品质。他举例道，在原因不明的情况下发生的事——比如，风吹伞动——往往会使动物感到不安。达尔文将动物的这种不安归因于动物具有某种想法，相信一些不可思议的、看不见的有生命的东西引

起了事件的发生。达尔文认为，在文明发展程度较低的民族中普遍存在着这样一种信仰：活生生的但却看不见的力量，使自然界的事物有了生命。达尔文认为，将这种信仰自然而然地扩展开来的结果，便是“创造”出一个或众多的神灵，这些神的特征反映着社会的思想、价值和态度。宗教崇拜的复杂因素，诸如爱、顺从于超自然的力量、依赖感、尊崇感、感激、希望等，都来源于人从物质和社会环境中所得到的经验。达尔文还提到了人与低等动物之间的关系，他在这种关系中（比如，在狗同他的主人的关系中），找到了性质相同的献身因素。

达尔文进而说到人的“道德感”。虽然在低等动物身上不是没有这个东西，但道德感却是人与低等动物最重要的区别。道德感产生于“社会本能”。很多动物都有社会本能。一些动物在生长过程中依赖时间较长，因而为了生存就需要那种父母对子女的爱及子女对父母的爱，社会本能大概正是这种爱的延展，为很多动物所共有。我们可以通过观察某些种类动物的行为，看到社会本能的作用。这些动物布置岗哨，以便遇到危险时能警告整个群体，而每个个体也都能一致行动

起来，保卫整个群体或者向敌人或猎物发起进攻。

达尔文相信，任何具有社会本能的动物一旦到达了人的智力水平，就不由自主地获得了道德感或“良心”。达尔文还明确指出，动物的道德感的形成往往为环境提出的适应问题所支配，并且不一定反映出人的道德感。“举一个极端例子，如果人在与蜜蜂完全一样的条件下长大，我们很难怀疑未婚女性不会象工蜂一样，把杀死她们的女儿的行为看成一种社会责任，而且也不会有人想到要加以干涉。”动物的是非感虽然与我们的不一样，却在与其群体的福利相关的情况下存在并发生作用。

总的看来，原始人的社会美德与整个群体的存亡密切有关。只有那些通过自然选择形成了帮助同胞的特殊本能的原始人，才会在充满敌意的环境中生存下来。① 达尔文一方面承认，人对弱者

---

① 值得一提的是，十九世纪晚期到二十世纪初期，从属于工业有产阶级的社会哲学家提倡用“弱肉强食的哲学”来推动社会前进。他们以达尔文关于弱肉强食者成功的理论，而不是依据达尔文关于社会动物的论述，来证明自己的正确性。达尔文本人认为，你想别人怎样待人，你也要怎样待人之原则的基础，是人的道德观念，这种待人原则是从高等动物的社会本能中进化而来的。

和无助者的保护，损伤了作为一个整体的人类，从而加剧了自身的缺陷；另一方面，达尔文认为，在人的天性没有堕落的情况下，即使他知道，他完全有理由不去同情别人，人也禁不住对弱者或无助者表示同情。而“……如果我们有意不管弱者和无助的人，那就只会是为了一时的利益而招来无穷无尽的痛苦。”

达尔文认为，只有当野蛮人清楚地看到，社会美德影响着部族的福利之时，社会美德才在这些野蛮人中开始形成。因而，造成“放纵”、“乱伦”、以及“违反人道的罪行”等“卑劣品行”的主要原因之一，便是野蛮人没有看到，“自重的美德”怎样影响着整个部族的福利。目光短浅的思想绝不会承认这些美德所起的有益作用。不过，达尔文又谈到，“一旦婚姻〔无论是一夫(妻)多妻(夫)的婚姻还是一夫一妻的婚姻〕普遍实行，嫉妒就会导致女性品德的产生。这种女性品德由于受到尊崇，也会影响到未婚女性”，——并且慢慢地波及到男人。“随着经验的积累、理性的增长，人意识到了自身的行为所会带来的意义更为深远的后果，也看到了诸如节制、贞洁之类的自重品德。这些品德在早期被……完全忽略，而此时则成了大力推

崇，甚至被奉为神圣的美德。……最终，我们的道德感或良心成了一种极其复杂的感情，这种复杂感情产生于社会本能……主要受到了同胞认可感的支配，受制于理性及自我兴趣，而在后来，则深深地受到宗教感情的影响，宗教训示及习惯强化了道德感。

达尔文认为，人一旦达到了一定的智力的和社会的水平，有了改善自己在所处环境中的地位的手段、方法之时——即有能力使用工具、武器、火，做衣服、建造房屋之时，在身体结构的变化发展方面，自然选择便不再起作用。达尔文说道："人的智力使他能够'以不变的身体与万变的宇宙合谐共处'。"不过，自然选择的法则仍然继续发生作用，影响着人的智力、道德和社会行为。人体结构的优势不再重要，智力和社会合作的优势才有着生存价值。我们可以从地球的很多地方，历史的各个时期，找到从前曾经存在后来却灭绝或被人忘记了的部族存在过的痕迹。这些部族的没灭必定是因为他们的智力和社会功能不全。

达尔文论证道，统一行动是社会继续生存的必要条件。一个自私、不合作、好争斗的民族，往往会缺乏统一行动的手段，因而必定会消亡或被

更合作的民族所取代。假定这一事实成立，那么人们还可以提出这样的问题：在初期阶段，一个部族怎么能有足够数量的具有仁慈、勇敢、不自私、利他等突出品质的个体存活下来？因为人们会预料到，在个人的求生存斗争中，正是这些个体会首先灭亡，从而无法延续其后代，使他们的品质继承下去。对于这一问题达尔文有两个回答。

首先，当人的理性得以发展，具有了一定的远见之后，他就会意识到，他帮助他的同胞，同胞也会同样回报他，这对双方都有好处——“这种低等的动机会使人养成帮助他人的习惯；而善行乐施的习惯则肯定会强化同情感，而同情的第一个作用，就是促使人去行善。”达尔文相信，这类习惯极可能会被后人所继承。达尔文的第二个回答更重要：人对于与他处于同等地位的人容易提出表扬、加以指责。同情的本能大概通过自然选择而获得，这种同情本能是人对他人表扬或指责的天性的基础。达尔文不太清楚是什么因素促成了对同情本能的“选择”，他倾向于把这种本能的产生归结为这样一种情况：人们逐渐认识到，如果对别人好，别人就会以帮助和合作的形式来回报，最后就使所有人都能更好地适应环境。原始人大概很早

就对社会认可感到关注，因为我们可以从低等动物或当今“最原始的野蛮人”身上看到这种关注。

从狭义的角度来解释自然选择，唯一的问题就是个人能否活下来并生儿育女，使他的性格特征继承下去。在这一点上，达尔文就富有同情心和合作精神的个人如何对待这个问题所作的解释，似乎仅仅是一种就事论事的讨论。但是，达尔文对自然选择的作用却持一种更复杂和敏锐的观点，这种情况在达尔文身上并不多见。在社会美德如何永存这个问题上，他的结论虽然对我们没有多大帮助，却至少表明，他随时准备考虑提出补充意见：“如果促成一个人为了他人利益去牺牲自己的生命的动力不是什么内心本能感情，而是一种荣誉感，那么，他的行为就给他人树立了一个榜样，在他人心中也激起了争取荣誉的愿望，通过实践这种高尚的敬慕感得到了加深。他也会由此而为他的部族做更多的好事，而不仅仅是通过生儿育女的方式去延续他自己的高尚品格。”当然，我们可能还会问：这种“荣誉感”是怎样产生的？

上述思想涉及到人怎样从半人的状态进步到当代野蛮人状态这一问题。达尔文认为：在文明社会的发展中，自然选择的行为是一个非常复杂，

而且在很大程度上讲，也是一个深奥难解的过程。他坚持道，人类社会的进步不是遵循着一条不变的原则：一些社会形成、达到一个高度文明的阶段，并且成功地向越来越广阔的地方发展开来；一些社会停留在一个原始的发展阶段；而另一些社会则从相对进步的阶段倒退下来，而且多数也已完全灭亡了。自然选择对社会的发展如同对动植物的发展一样，只起着不明确的作用。要改善适应能力就同时需要许多有利条件，而这些条件又总是与特定的环境及偶然的事件相关。总的说来，人类社会的进步取决于"……人口的实际增长数，具有较高智能和美德的人的增长数量，以及他们的美德标准。"要达到文明的状态，非常重要的，也是必须具备的是"自重的品德"，因为这些品德意味着人能预见到他的行为所会带来的间接后果。正如前面所述，这些品德主要在婚姻关系中孕育产生，而这些关系既常常为嫉妒推波助澜，又鼓励着贞洁之类的品德。达尔文没有明确说出自重品德的"间接后果"的含义——这大概因为他以为读者会清楚这些含义——他只是说，自重品德间接地推进了人的自我控制能力。

在《人类的由来》一书中，达尔文用了大部分

篇幅来描述第二性征以及与个体生存并无直接联系的其它外部特征的发展过程。这里涉及的问题是如何解释动物身上存在的某些特征，诸如，鲜艳的色彩、宏亮而优美的声音、鸡冠、鹿角甲虫的角等；也就是那些在生存斗争中无用的甚至是累赘的，因而不可能在自然选择的作用下进化的东西。达尔文提出了“性选择”的补充理论来解释这种现象。

按照这种性选择的理论，大多数动物的雄性为了争夺占有现存的雌性，会进行激烈的竞争。在这种情况下，雌性动物有权来选择那些最能满足她物质的、审美的、及性要求的雄性。各种各样的特征就是这样选择产生的，比如，狩猎的本领、鲜艳的色彩、悦耳的声音、毛发的排列方式、舞蹈的能力、以及特有的机警等特征。另外一类特征则与雄性动物与其它雄性争夺或保卫雌性的能力有关；还有一类特征与追逐及占有雌性的能力有关。

性选择出来的有利特征，能否保持下去并得到强化，不是由在争夺雌性的竞争中失败者的灭亡所决定，而是取决于这一事实：只有赢者能够进行性活动并使他的种类繁殖下去。因此，性选择“取决于某些个体有着其它同性、同种的个体所没

有的，旨在繁殖的优势。”达尔文将性活动中雄性通常是进犯者的情况归结为这样的事实：雄性与害羞的、相对说来被动的雌性相比，具有“较强烈的感情”。

达尔文用了整整十章来追溯第二性征在动物王国的进化过程，从软体动物说到麋鹿，最后一直说到人类。他观察到，总的看来，男人喜欢竞争，并且比女人更有野心、更自私，女人所有的母亲本能，使她们更温柔、更富同情心，也更驯服。占有喜爱的女人的欲望一直是男人间竞争的有力动因，因此，男人会置身于性选择的作用之下，至少在人类进化的早期阶段情况是这样。当人失去了本能的行为，获得了智力上的远见之后，为了经济上的利益，人便开始形成杀婴、订儿女亲、以及制服女人等习俗，这时性选择就不会再起作用。当然，这些习俗会影响性选择，而性选择也必须有一个可供其活动的“自由市场”。尽管达尔文非常谨慎，他还是认为，性选择必定是造成人的种族差异的最重要因素，从某种程度上讲，性选择也导致了人与低等动物之间的某些差异。

虽然现在人们已经几乎完全抛弃了达尔文的性选择理论——特别是当人们进而了解了遗传特

征和内分泌腺，以及这些东西与第二性征的关系之后，情况更是如此——但是，他的那些与性选择有关的观点，以及他观察事物的方法，仍然受到人们的特别重视。例如，他强调道，婚姻习俗，无论是一夫一妻的，还是一夫(妻)多妻(夫)的婚姻，都是促进社会美德的一种重要手段，而社会合作正是需要这种美德。① 再如，达尔文坚持道，杀女婴的习俗对原始人来说，有着适应价值，而这种习俗却被达尔文同时代的大多数人所忽略或轻视。达尔文的另一项重要的观察结果是，他强调了父(母)——子(女)关系是社会感情的源泉之一。

达尔文没有象当今的社会学家可能会做的那样，来对待这些观察到的情况，如果这些情况有一些价值的话，那么达尔文的说法就有理了。达尔文说道，“……如果我们掌握了一些证据，那么，虚假的观点也不会带来多少危害，因为人人都乐于证明这些观点是虚假的，因而对人十分有益。而当这种情况一经证明之时，通向谬误之路便封闭了，通向真理的大门也就同时敞开了。”

---

① 当今的父母如果发现子女有嫉妒的性格特征，就会感到不安，而达尔文则认为嫉妒是婚姻的基础，因而是建造社会的支柱。

因此，人与低等动物一样，都遭受过自然灾害，也都受到了自然选择和性选择的支配。起初，自然选择和性选择改变了人的身体的以及本能的结构，后来就影响到人的社会特征的形成。达尔文在《人类的由来》中总结道：应当承认“……人有着高尚的品质，同情最卑贱的人，不仅对他人也对最卑微的生物表示仁爱，有着能洞悉太阳系的运行规律及构成的神一般的智力，——有着所有这些崇高的威力，尽管如此，人在身体结构上仍然打着无法抹去的低等出身的印记。”

就达尔文在人类学历史上的地位这个问题而言，人们争论不休。专业人类学家大多不是低估就是忽视达尔文对人类学的形成和发展所起的重要作用。在研究人类学历史的学者中，只有达尔文的同胞彭宁顿和哈登两人，把他视为对人类学作出卓越贡献的人。

虽然大家普遍同意，进化论是现代人类学的基础，但人们也指出，进化和发展的思想也有着独立于达尔文和生物学之外的自己的历史。在人类文化历史上，十八世纪的杜尔阁及孔多塞提出了一套理论来重建人类历史。这套理论强调，人类进步经历了一个不断向较高阶段发展的过程。

在十九世纪早期(1830年)，孔德发展了这种人类进步的思想。他认为，这一思想是理解人类文化历史的关键。1800年至1850年间，在许多考古工作者的努力下，考古学确立了人类文明所经历的石器、青铜、铁器时代的顺序。戴佩泰早在1836年就提到人的古代风俗习惯，在《物种起源》发表的时候，他的观点已经被人们所普遍接受。在地质学领域，达尔文的老师和朋友查尔斯·莱尔创立了地质进化论。他的著作在达尔文乘《贝格尔号》航行期间给达尔文留下了极深的印象。

在人类学本身，人类学学会的创立可以追溯到1840年。到了1860年，人类学就被人们看作了一门学科，尽管人类学的题材、方法和目标还不太清楚。当时，人们对人类学只有一个大致的了解，认为人类学与研究原始人有关。1843年，普里查德（1786—1848）发表了《人类自然史》一书，从身体及文化特征两个方面，描述了原始人类。克莱姆（1802—1867）收集了大量关于原始人的资料，于1854年给文化下一个定义，这是一个很好的尝试。他也提出了关于人类历史的进化理论，勾画出了文化发展的三个阶段：野蛮状态、顺从阶段和自由阶段。韦茨（1821—1864）则采

取了一种批判的态度，告诫人们要谨慎，要用科学的态度来对待人类学的文学来源。他特别对原始人的精神状态感兴趣。

人类学的早期经典著作写于《物种起源》发表之后。比较法研究的奠基者梅因分别于1861、1871、1875以及1883年，发表了他的作品。巴霍芬关于母系社会的起源的开创性著作《母权 (Das. Mutter-recht)》写于1861 年。麦克伦南所写的《原始婚姻》一书发表于1865年。泰勒的伟大著作《原始文化》于1871年出版。摩尔根分别于1871年和1877年出版了他的关于社会组织的经典著作。

很难说究竟在多大程度上，这些现代人类学的奠基人应当感激达尔文。泰勒专门否认，他从达尔文的著作中得到了很多好处。但是，事实终究是事实，支配十九世纪文化的思想正是进化论的思想，人类学以及其它所有领域的理论都是进化论的模子塑造出来的。毫无疑问，正是达尔文的著作证明了，将进化论作为一种带指导性的完整观念接受下来的作法是完全正确的。

十九世纪的人类学主要从两个方面运用了进化论：重建了人类发展的各个“阶段”并对这些阶段加以比较，以及从“生存下来的人”身上追溯人

类历史，即把当代人身上的那些离奇古怪的、与时代不合拍的特征以及人为的因素，看成是远古的原始生活的遗迹。十九世纪的人类学家在热情地运用进化论的思想来重建人类历史的同时，却忽视了达尔文的著作中最适用的发现：包括人在内的生物都有能力来适应各种各样的环境条件。

在功能和适应的观念左右之下，人类学的调查研究工作被推迟了许多年。只是到了最近才有迹象表明，人类学极为重视达尔文的革命思想。

赫伯特·斯宾塞：装订针

斯宾塞是最讲究条理的人之一。他不能容忍餐桌上有倒不出盐的盐瓶，也不能忍受一个没有秩序的宇宙。他在一生之中老想着需要把自然界的一切——无机的、有机的以及“超有机的”事物——都套进一个有条不紊的完全规律化的系统之中。他以其超乎寻常的智力，集中研究了日常生活中最无足轻重的细枝末节，同时也探索了那些多少世纪以来激发着艺术家、哲学家以及科学家创造灵感的自然现象。因而威廉·詹姆士在《回忆与研究》一书中能这样评论斯宾塞：“可以肯定，从来也没有谁能象他那样，集伟大与渺小于一体。”

1860年在他四十岁时，斯宾塞发表了《第一原则》一书，这是一份关于一般知识的提纲。他计划在以后的年月中根据所有与生活、思想和社会

有关的材料，逐步展开这份提纲中的观点。《第一原则》一书的意图是想揭示出从星系的演变到人类感情的进化所包含的自然界运转的情况和规律性结构。斯宾塞的这一行动把自己抵押给了未来，历史必然将他奉献出去。

赫伯特·斯宾塞于1820年生于英国的德比城。他是威廉·乔治·斯宾塞夫妇所生的九个孩子中最大的也是唯一活下来的孩子。他的弟弟妹妹都在出生几天后就死去了，只有一个妹妹活到了两岁。

斯宾塞的父亲十七岁开始当教师，一直到他不能再上讲台为止。老斯宾塞所处的时代流行着一种信念，认为教师不应当有自己的观点，更不能有激进的思想，可他却是一个坚定的不落俗套的人，他的社会、政治及宗教观点使他成了走在时代前面的人。老斯宾塞是理性时代的产物，他坚持认为，人应当有尊严，有能力去理解以及顺从自然的普遍法则，因而他急切地去试图改造这个世界。他那改造的激情影响到了他对一切人和物的态度。例如，他拒绝向任何人脱帽致敬，无论这人的职位有多高，对任何人，无论是政治家还是大主教，都称之曰“先生”。他的信条是，人

靠自己来完善自我，并且一丝不苟地要求所有他接触到的人也这样行事。

斯宾塞的母亲则完全相反，她是一个文静温柔的女子，耐心地承受着所有对她的要求。她是一位安静的具有正统观念的教徒。她不象丈夫和儿子后来那样，关心自然和科学思想，对这些从不感兴趣。她智力一般，平时只看一些故事以及普及性的文章。所有这些都令她的丈夫大失所望。他无法容忍她的平庸，一生中对她都不好。赫伯特，这位当儿子的，承认道，这正是老斯宾塞的最大缺点。在《自传》中，斯宾塞把父母关系描述为一种长期相互疏离的关系。

斯宾塞十分佩服父亲，很小就受到了父亲的影响，父亲鼓励他对科学感兴趣，而斯宾塞也致力于自然历史、化学、物理的学习和研究，几乎完全排开了历史和古典文学。这种兴趣及其造成的知识的不平衡，贯穿着斯宾塞的整个一生，是导致他的伟大思想“综合哲学”成功和失败的主要原因。斯宾塞从小就迷上了一切自然现象，他认为，每一件事的后面都有自然原因，并一直试图找到这些原因。他同其它孩子很少接近，成天独自一人编织着自己的白日梦。他在《自传》中对自己这种

习惯的回忆十分有趣："小时候我养成了这么一种习惯，该睡觉的时候我就会想，我可以躺上一段时间，沉浸在一时的幻想之中，这使我感到很满意；而当早上醒来时，我又时常独自烦恼，因为我还没有来得及象我原来设想的那样在想象中任意寻乐之时，就已经睡着了。常常这些梦的的确确成了白昼梦，在我行走之时浮现在我的意识之中。甚至在街上，我也心不在焉，走着走着就会自言自语地大声说出声来。人们不时转过身来瞧瞧我，我觉察到这一事实。"这种做白昼梦的倾向以一种或另一种形式贯穿着斯宾塞的一生。

于是，我们看到了斯宾塞从童年起就表现出来的特征——敏锐的观察力、追寻自然原因的愚辨头脑，以及综合想象的能力——这些特征结合在一起，影响着他的一生和他的工作。

十七岁时，斯宾塞在铁路上当一名建筑工程师，这是他得到的第一份工作。他很快得到提升并出了名。他聪明又极富进取心，虽然这使他不时同上司发生冲突，却使他成了一名成功的工程师。不过，在1841年他又辞去了工作，以后几年中，他写过政论文章，当过一家激进报纸的助理编辑，发明了各式各样的机械装置，包括一种飞

行器。这段时间唯一使他赚了些钱的发明，是一种将活页纸装在一起的装钉针。这项发明象征着斯宾塞将来的工作，我们可以这样来设想他后来的工作：他设计出一个巨大的装钉针，一劳永逸地把自然界杂乱纷繁的东西都装钉在一起。

斯宾塞拒绝了由一位叔父资助到剑桥上大学的建议，因而他缺乏学术上的指导和训练，这给他带来了不利——也是有利的因素。一旦他不同意经典作家的观点，他就会把这些作家所写的历史、文学和哲学著作推到一边，他还常常在开始读这些书时就会表示出他的不同意见。他的兴趣自始至终都在自然科学，这种偏好也是十九世纪理性发展的倾向。

1840年斯宾塞买了一本莱尔的《地质学原则》，在这本书中，莱尔用了一章来批驳拉马克的物种起源理论。拉马克的理论以后天特征会遗传的观点为基础，对物种的产生作了自然主义的解释，否认了关于超自然的力量对物种产生会起着干预作用的观点，这种解释至少是言之有理。斯宾塞说道："因此，当我的注意力被引向物种起源的问题，即究竟有机形式是特别创造出来的，还是在外界的影响下通过遗传继承而不断演变产生的问

题之时，我采纳了后一种假设，尽管这种假设证据不够充分，要想证明，困难也十分大。”从这一发端起，斯宾塞成了倡导宇宙进化论的领袖人物之一。

1848到1857年间，斯宾塞写了很多关于社会和政府的论文，在这些文章中，他强调了个人对物质生活和社会生活的外部条件的适应能力。他在“社会静力学”一文中说道，如果不去干涉人的行动，他必定会逐步地去完全适应一切。任何有机体如果要生存都得适应外部条件，这些外部条件就是促使适应成为可能的身体变化的原因。“因此，进步不是偶然，而是一种必然。”

1852年，在达尔文的《物种起源》出版前七年，斯宾塞发表了题为“发展的假设”的论文，这篇论文正象后来他所说的那样，“……弹出了后来所有作品的基调。”这是一篇杰出的为有机进化论辩护的论文，其观点近乎于承认生存斗争是进化的关键。

自1840年以来，进化的一般思想便给斯宾塞留下了深刻的印象，而进化思想真的引起他特别注意的却是 1857 年，当他重读准备发表收在一个集子里的他的几篇论文之时。这几篇论文贯穿着一个进化的设想，其基础便是贝尔的生理学规律。

根据这条规律，有机物经历了一个从同类状态到异类状态，即从具有生命的全部机能的最早的单一结构的胚胎组织，到有着各式各样的结构和机能，发展完善的有机体的过程。斯宾塞突然想到，由此可以找到一条适用于一切现象的普遍规律："无论是地球的演进、地球表面生命的进化，还是社会、政府、工业、商业、语言、文学、科学、艺术的发展，都贯穿着一个从简单到复杂、不断变异的进化过程。从可以追溯到的最早的宇宙变化到最近的文明成果，我们都可以发现，从同类到异类的变化从本质上讲，是一种进步。"斯宾塞就是按照这条规律来修造他最伟大的学术堡垒的。

他在试图解释人们所说的，同类不断增加原则的过程中，遇到了当时大家所熟悉的"力的守恒"观念。这种观念认为，自然存在着的各式各样的力，不过是一种既不能增加也不会减少的恒定的力的表现形式，这些力造成了物质和运动不停地重新分布的情况。他很快形成了他称之为"力的持续"的概念，认为，由此演绎出来的定律可以用来解释物质的各种组织结构："显然，当天体的、地质的、生物的、心理的以及社会学的现象组合在一起时，便形成了一个相互关联的现象集合体：一部

分产生另一部分，连续不断，过程细微而难以觉察，各部分之间的分离只依从一定的规律。因此，十分清楚，这些部分应当按照一个条理清楚的学说体系来安排，根据根本的亲缘关系把它们组合在一起。”

十分清楚，赫伯特·斯宾塞正是做这件大事的人。到 1903 年去逝时止，斯宾塞完成了除去论述天文学和地质学之外的庞大的“综合哲学”计划。斯宾塞将这些从逻辑上讲本应先论述的学科排除在外，不是因为他认为天文学和地质学不适合放进他的这个思想体系，而是因为他担心，由于身体不好，他将不得不推迟对有机现象作出更重要解释的工作。

他的著作的各个部分以完整的单位分期出版。“综合哲学”以及《第一原则》包括了论述生物学、心理学、社会学以及伦理学的很多卷书。当最后一卷于 1896 年完成之时，斯宾塞成了国际知名人士，他同其它一些著名人士一道，影响着十九世纪。他的综合哲学将自然现象纳入了一个和谐的体系，由于语言通俗易懂，综合哲学激发了很多人的想象力，也使斯宾塞在某些人的心目中几乎成了超人。英国的《基督教旁观者》曾经作出过这样

的反应："就象摩西从西奈山上走下来的时候一样，这一实证哲学也带着面纱降临了，尽管其非凡的光辉可能会暂时被遮住。这便是同上帝进行过一番交流，并亲手将上帝的法规记载在石板之上的科学。

但是，历史、科学和哲学领域的专家们并不会轻易相信什么的，尽管斯宾塞赢得了诸如达尔文、赫胥黎这样有影响的人物的支持，很多处于重要职位上的人，仍然对他提出了反对的批评意见。总的说来，反对意见主要是针对斯宾塞的"演绎"方法。斯宾塞从含义不甚明确的，诸如力的持续这样的第一原则，推断出许多精细的规律，然后，他便用从各个领域的资料中选择出来的大量资料，来说明自己的规律系统。由于他只是一位有成就的业余科学研究者，对历史又所知甚少，因而在很多方面都遭到怀疑。达尔文曾经说过，他认为斯宾塞可以与从古到今的任何英国哲学家相匹敌，不过，他后来又说道，尽管斯宾塞提出了"许许多多建议"，却从来"没有使他信服"。托马斯·赫胥黎，斯宾塞的这位极其同情他而又十分公正的朋友，曾经说过一段话来总结斯宾塞的特有风格中的主要缺陷。赫胥黎说道，"斯宾塞给悲剧下

的定义展示出演绎被事实绞杀的场面。”①

《社会学原理》第一卷发表于 1874 年，此书依次研究了“社会学资料”、“社会学之归纳”、“家庭关系”。这种安排材料的方式表明，斯宾塞遵循着培根式的科学理想，根据这一理想，经验主义的概括产生于对所有相关资料所作的仔细收集和列表统计工作。斯宾塞给人以这样的印象：他正是循着这种方法行事；实际上，这也是斯宾塞安排“综合哲学”的所有著作的一个次序：资料——→归纳概括——→演绎阐述。因此，我们可以问，为什么人们通常把斯宾塞的最大弱点归结为他特别喜爱那种统称为“演绎推理”的方法？按照这种方法，概括常常首先来自所谓的不需证明的原则。一个简单的例子即可对这个问题作出回答：“社会之归纳”中的一个主要的概括，就是把社会当成一个有机体。这个概念的发端不在任何资料，而在二十四年前（1850年前）发表的《社会统计学》一书。这一思想在1860年斯宾塞发表的“社会有机体”一文中得到进一步完善，后来作为一种归纳概括的方法出现在1874年出版的《社会学原理》一书中。对《社会

① 转引自威廉·詹姆士的书《回忆与研究》。

学》所需资料的有目的的整理工作，直到 1867 年才开始，当时斯宾塞指定了一名助手大卫·邓肯来收集、整理、统计有关“不文明的种族”及古代文明的文献资料。

在此讨论科学的方法论显然不适宜，我们只消指出，归纳和演绎在确立有效的科学结论中都起着作用，两者相辅相成，而不是相互对抗。我们在前面举出有关斯宾塞的方法的例子的目的，只是想区别斯宾塞的言与行——将注意力集中在后者。如果不虚心地对斯宾塞进行调查研究，而只是简单地对他加以挑剔，那么，这将没有什么意义，而且还可能误解科学探索的性质。与许多关于科学的教科书的观点相反，斯宾塞的观点不是“虚心的”，而是“带有倾向性的”，而这正是科学发现所必需的东西。不过，斯宾塞对自己的类推和概括却信心十足，认为，证实这些类推和概括的过程不过是一种需要花费时间的例行公事而已。他着手准备一系列调查研究，派出助手从人类学和人文科学的文献中搜集合适的资料。

柏格森十分贴切地指出，斯宾塞的进化主义是先断定后解释，并且将他的这种方法比作儿童的一种活动：儿童把一幅图画贴在一张卡片上，然

后把它剪成若干块，再把这些卡片拼在一起，确信自己“创造”出了某种作品。①

不过，批判斯宾塞的评论家往往忽略了这幅图画的积极方面。这个方面就是，斯宾塞注意到了古老而不明确的，且常常为人们所忽视的观念：社会集团以及社会中单个的人都是沿着生存问题所指示的路线而进化的。斯宾塞著作的中心思想便是“适应”。早在 1843 年，他就在“政府的恰当范围”一文中鼓动人们摘下他们的“教育眼罩”，“……承认常规之外的事物，看到这些事物的相对重要性。……抓住那些以可以捉摸的形式呈现在我们眼前的事实，来证明无处不有的相互关系—— 富于战斗精神的伟大活动与女人的堕落之间，专制形式的政府与社会交流的复杂仪式之间，以及相对平和的社会活动与强制性集团的松弛状态之间，都有着关系——并据此把人类的福利事业推进到更高的层次，而不是在那里研究了解究竟艾

---

① 乔赛亚·罗伊斯在《赫伯特·斯宾赛》一书中引述过柏格森的一段话：“他（斯宾塞）接受现实的现存形式；他把这一现存形式分成碎片，任其分开不再考虑；然后，他将这些碎片‘组合成一个整体’，不让它们行动。”虽然他是用拼嵌的方法“组成了”整体，他却设想，他已经重新探索了现实的形式、世界的起源。

尔弗雷德和面包的故事① 是神话还是事实，伊丽莎白女王同埃塞克斯有无私情，查尔斯王子曾躲在哪里，这次战斗或那次围城的细节是什么，等等关于历史的闲话；因为这些闲话对于了解社会现象如何组合在一起的问题来说没有丝毫影响，也无助于人的社会行为的形成。”我们可以对斯宾塞所“证明”的相互关系是否正确提出疑问，但是，就他为寻找社会相互关系问题所提出的建议，以前贴切，现在也中肯。

在调查斯宾塞在《社会学原理》一书中所提出的特定的相互关系和概括之前，有必要先扼要总结一下他依据“力之持续”及自然界中物质和运动的不断重新分布、安排的设想演绎而来的进化法则。

斯宾塞认为，进化经历了三个主要阶段：（1）初级形式：分散的运动着的单体逐渐集中，形成一

---

① 艾尔弗雷德大帝(849—899)，九世纪英国南部西塞克斯的国王，领导西塞克斯人英勇抵抗了入侵的丹麦人。877—878年冬，丹麦人占领了西塞克斯的大部分土地，艾尔弗雷德退回位于阿特尔尼的基地。艾尔弗雷德与面包的故事就发生在这段时间。传说，艾尔弗雷德没被人认出，躲在牧羊人的小茅屋里。他坐在火炉旁，只注意到了自己的武器装备，没管烤着的面包片，面包烤糊了，牧羊人骂了他一顿。——译注

个内聚的聚合体，单体的运动性也随之消失；（2）当聚合体内部的物质形成较小集团之时，中级形式便产生了。这些变化慢慢地把单类物质改变成异类物质，分化、再分化直至最细微的程度。（3）进化的高级形式形成于这样的时候：已经分化的各部分的力量与那些将整个聚合体暴露出来的力量趋于平衡。这种平衡不可能永远静止不动，因为作用于聚合体的力总是不停地变化着，因而抵制着任何导致解体的趋势。其结果必定是一个运动着的、内部不停地适应着变化的力的平衡体。在力和物质的一切组织的进化过程中，这些法则都发挥着作用：在星系中是这样，在动植物机体以及人类社会中也是这样。《社会学原理》一书讨论了人类社会进化的这三个阶段。

斯宾塞认为，人类社会包括“……个人与个人协调行动的一切过程和结果，这些协调行动所取得的成果无论是从范围上讲，还是从难度上讲，都超过了个人所能取得的成就。”这里值得注意的是，协调一致的行动的成就，超过了个人成就，因而协调行动的产物就形成了一个独特层次的现象：“超有机体现象”。社会机构和习俗——语言、工业技术、宗教及政府等——都不是个人所能够

造出来的。它们产生于为适应外部环境的许多个人的合作努力。一旦制度变化了，这些机构和习俗就构成了另一系列条件，这些条件提出了新的适应问题，引起了进一步的变化。于是便形成了一个无穷无尽的螺旋：社会制度和习俗是进化的产物，同时又是进化的原动力。

社会进化的第一步，发生在人们迫于物质环境而聚集在一起之时。一个孤独的人在一个充满敌意的环境中活不了多久，为了生存他不得不同野兽、恶劣的气候作斗争。人的生物弱点要求他同他人联合，以求得保护，能以栖身、获得食物。

在这个早期阶段，原始人的行为带有冲动性，其相互合作的程度也不超过生存所必需的最小限度。不过，必须有人作伴的情况也在原始人心中萌发了希望得到伙伴们赞同的欲望。这种欲望是一种自然属性，这甚至可以在动物身上观察到。按斯宾塞的说法，动物“……在取得成功之后，会因为受到称赞而表现出满意的样子。”人早期表现出来的这种利己主义，为最终顺从于部族的意见以及使行为符合社会规范的态度铺平了道路。个人对他人感情上的顺从，使一种“情感联合体”得以形成，而“情感联合体”则使合作成为可能。

斯宾塞列举了儿童情感的发展过程，并以此来说明社会情感的进化。“文明人的孩子常带有冲动性，缺乏远见，这是因为孩子在婴儿期没有得到充满赞扬的爱抚。这种冲动、缺乏远见的情况表现在童年的早期，只是到了后来，孩子才开始显露出正义感。这些事实证明了上面提到的原始人的感情特征。”任何与儿童密切相处的人都会承认斯宾塞的比较是中肯的，而且自己也会举出例子来说明这一点。

如果一个社会“既不容忍节制，又缺乏人际交往”，这个社会就不可能真正发展，马来半岛上曼特拉人的情况就是如此。曼特拉人之间一发生争论，就彼此分离，而这种“……离散的目标也并没有受到聚合目标的抑制。”这个例子很好地表明了斯宾塞是如何将资料整齐地放进了他的进化设计方案的：社会成分集中成一个聚合体就意味着进步，社会成分离散便带来社会的解体。

与人那种生来便有的利己主义相对应的，是人的利他主义本能。利他主义产生于动物对无助者的保护和爱，父母本能便是利他主义的最好例证。斯宾塞认为，“……由于天生无助的缺陷必然引起物种和类的灭亡”，利他主义便成了力量较虚

弱的动物(包括人)身上的普遍现象。利已主义和利他主义这两种原始本能之间的调和，产生出复杂的制度，这些制度迫使个人服从于集团的共同利益，以便在生存斗争中存活下去。在一个特定的社会中，促成个人顺从、相互合作的制度化的压力以多种形式出现，诸如：敬仰或畏惧自然的或超自然的力量、恐惧现在或将来的惩罚、热爱社会关系等。

斯宾塞发现，在原始人的智力中，存在着两个主要的特征：没有综合概括的能力，有着强烈的模仿倾向。斯宾塞举出了很多例子来证明这一结论，然后发表了这样的意见："'天才都古怪'这个流行的说法，意味着人们共同的经验体会：具有创造力的人是一些不按常规办事的人。按照世人所做的那样去做，就是让模仿来指导自己的行为。脱离世人的习俗，就是不去模仿他人。值得注意的事实是，发展、形成新思想是主要趋势，与之并存的模仿只是次要倾向。"①

---

① 这段引自《社会学原理》的话向我们暗示，斯宾塞自己的人格多么密切地，几乎完全地与他的著作溶合在一起。他在一生之中诚心诚意地回避着人们给他的任何荣誉。他很少出席任何社会集会，只同少数几位亲密朋友交往，一直远离社交活动。也就

紧接着，斯宾塞又讨论了泛灵论，即相信精灵的思想。他认为，原始人的感情和智力的结合，产生了基本的原始思想。左右着原始思想体系的是起源于崇拜祖先的宗教信仰。原始人敏锐地意识到他周围发生的变化。事物形成、消失。日出、日落、又复出；云雾聚集、消散、又聚集；月盈、月亏、又复圆；慧星、流星、虹和闪电，出现又消失。所有这些变化使原始人联想到自然界的基本两重性——事物的存在既是看得见的，又是看不见的。人迟早会想到，他也有两个自我，一个看得见，一个看不见。他做过梦、体验过晕厥、中风，这些经验使他想到了这一点或是加深了这种看法。人处于这种无意识的状态时，去过某些地方，干过某些事。而一旦他重新恢复了意识之时，如果旁人告诉他，并没有看见他的身体移动过，那么，他必定

是说，他拒绝“照世人所说的那样去做”。十分清楚，他是一个伟大的概括者，自认为是一个天才。他认为，他的《社会学原理》最终将与牛顿的《定律》齐名。他在《社会有机体》一文中评论道：“那些把社会历史当成是伟人的历史，并认为这些伟人造就了社会事实的人，忽略了这样的真理：这些伟人正是他们所处社会的产物。”不过，没有什么事实可以证明，斯宾塞认为自己也是社会的产物。这一情况很容易使我们相信，斯宾塞自行与社会疏离，故意表示出对历史无知；他这样做的目的是把疏离当成一种防腐剂，以反对文化污染以及随之而出现的丧失观点的情况。

会想到，是另一个看不见的自我做过这些事。那种认为死亡不过是人暂时离开了肉体的观念，是事物两重性认识的自然延展。斯宾塞指出，人死之后对尸体加以照管保护的作法有着实际的目的。应当尽量保护好尸体，以便在肉体获得新生之时，能很容易地使躯体活动开来。原始人对尸体的这种关心，说明了很多情况，比如，给尸体涂油和香料防腐的复杂过程。残缺不全的尸体或根本就没有尸体的情况，很容易使祖先的精灵感到泄气，打消了任何可能的复活生命的野心。

斯宾塞列举了许多与相信复活的原始信仰有关的习俗：建造坟墓以保护尸体（金字塔则是这种习俗的极端发展形式）；用食物、武器、衣物，有时用动物、奴隶、妻妾殉葬；保持空气流通，以便尸体呼吸；有时在墓穴中还放进火，以便取暖、做饭。

随着社会的进化以及人的复活之事无限推迟，第二自我的观念不再那么刻不容缓、不再那么现实，最后完全成了虚无飘渺、无法确定的东西了。灵魂的观念逐渐形成。因为如果死者不再回到这个世界，那么，他们就必定会居住在另一个世界。灵魂和另一个世界的概念促成了宗教的形成。

斯宾塞认为，原始人在头脑中形成并推导出入世的祖先精灵。这些精灵便是促成环境变化的看不见的力量。人死之后，精灵便聚集在一起，形成一个看不见的然而却具有活动力的团体，其力量影响遍及每个地方。人对自然界发生的事件越来越好奇，这种好奇心愈演愈复杂，到后来，人便开始寻找事件发生的“原因”。那能动的、无处不在的祖先精灵便是一个符合逻辑的选择。斯宾塞对这种循环的整个过程作了这样的描述：从天真地对变化加以接受的作法之中产生了精灵信仰；随着社会的进化，这些精灵最后又成了变化的原因。于是，结果成了产生这种结果的原因。

于是，原始人从神化了的死者身上获得了既得利益。与神有关的主要思想影响着他的行为，而宗教则成了一种社会杠杆。宗教与部族的政府结合在一起，成了社会聚合的基础。从广义的角度讲，宗教和部族政府都怀着恐惧感，这正如斯宾塞在《社会学原理》一书中所总结的那样：“对生者的恐惧成了政治控制的根源，而对死者的恐惧则成了宗教控制的根源。”

鬼魂的力量必须认真考虑。鬼魂掌握着赐人以祸福的力量。它们可以给人带来健康或疾病、

财富或贫困、雨或旱、快乐或痛苦。由于它们有着人的特征，它们也有着人的需要及虚荣；因而牺牲献祭、祈祷、奉承、食物和人的陪伴也可影响它们。这便是宗教礼拜及其仪式、礼仪的开始；精灵被神化了。礼拜需要巫医和祭司，他们是仪式的专家，他们自己甚至也带有了超然的品质。这可以从驱妖、巫术及奇迹的创造等习俗中看到。

在斯宾塞看来，一个社会就象一个有机体。它不断生长；随着各个部分相互依赖性的增加，它在结构和功能上都发生了变异和演变；而作为一个统一体，它又与其单个的构成成分极不相似。有机体与社会的唯一重要区别在于：前者的意识位于聚合体的一个很小部位，而后者的意识则是平均地弥漫于单个的组成单位之中。从同类细胞演变到异类个体的过程是一个体积增殖、构成复杂化的过程。因此，这种演变与社会的进化同步进行。社会为了发展，就必须更有效地利用环境，以满足增多的个人生活需要。这项任务只有在根据先天的和后天的专门技能来进行劳动分工的前提下才能完成；最好的鞋匠做所有的鞋子，跑得最快的人来传递所有的信息，等等。愈来愈专门化的分工使得某一部分的机能成了整体生存必不可少的条

件，正如心脏是身体的其它器官生存必不可少的条件一样。成长、复杂化以及相互依赖性，使有机体和社会更加有效、更具有适应力，因而这些也成了进化所必需的因素。

斯宾塞提出的第二个重要概念是社会可以分成两大类："好斗精神"占主导的社会和"工业"占主导的社会。好斗的社会建立在强制性合作之上，社会地位成了社会关系的基础。工业化的社会则是建立在自愿合作的基础之上，社会契约调节着社会关系。正象在单个的有机体中外部器官完全受制于中央神经系统一样，在好斗的社会中，个人完全服从于一个中央政府。而工业化的社会则是分权制衡，市场上个人之间的交易支撑着整个社会。这两大类之所以形成，是因为各自在对待人民方面，有着不同的适应性价值观念，因而这两类社会的人分别是好斗的及和平的[1]。

---

① 顺便指出，军队设计出长时间的严格按命令行动的训练，以便使士兵克服自身的保护本能，机械地自动对所下命令作出反应。每个士兵都十分熟悉这种训练。人们认为，如果一个列兵好几个月都按照命令练习"向左转！"，那么他就会更听指挥，一接到命令就向敌人的机关枪阵地冲锋，而不考虑有利及无利条件。这种守纪律的自动反应如果说对个人没有什么意义的话，对整个民族则有着适应的价值。斯宾塞的概括中包含着一种信念，使我们作出这样的说明，以证明他的论述行得通。

斯宾塞对原始人在当时的环境中的状况作了比较分析。通过分析他确信，在所有人类社会中都存在着一种涉及社会发展和“共存及相关”的普遍秩序。因此，同自然现象一样，社会现象“……构成了一门学科的内容，这些内容可以(至少部分地)简化为演绎形式。”

有了进化论的法则和由此而来的关于把社会进化概括为一个从军事社会过渡到工业社会的过程的理论这两件武器，斯宾塞便着手对社会制度加以综合概括的伟大计划。他将这些制度分成若干项——家庭、礼仪、政治、天体、职业以及工业——分别加以描述，使这些内容与他的普遍法则完全和谐一致。在斯宾塞看来，人在自然的或社会的环境中(在肉体、天才、感情等方面)所显露出来的那令人生畏的复杂性，可以归结于简单的普遍法则。就象牛顿从混沌和黑暗中给上天赋予了秩序一样，他，斯宾塞，给人也带来了秩序和和谐。当有人问斯宾塞为什么他的额头上竟然会没有一丝皱纹时，他回答道：“我想，那是因为我从来不感到困惑。”如果应用了“综合哲学”，那么在将来，人额头上的皱纹将会是斯宾塞以前时代的遗迹了！

斯宾塞著作中包含着一个根本的冲突，他没有明确地对此加以解决。这个冲突便是：一方面，他相信进化过程必然包含着进步，另一方面，他又意识到，区域性的条件塑就了适应模式，而适应模式又促进了特定环境中的进化。第一信念比第二个得到了更为广泛的宣传，这原因部分在于，斯宾塞由第一个信念推导出了戏剧般的结论，部分因为这一信念有助于斯宾塞的批评者们磨快他们刚好正在磨的斧子。

斯宾塞把进步的必然性作为理论基础，以此来毫不妥协地宣传这样一种信念：在社会关系中，个人完全自由，也不干涉他人的自由。在《社会静力学》一书中，斯宾塞争辩道：应当允许人犯本可以避免的致命错误，因为这样一来，那些愚笨的和无能的人就会被逐渐消灭，而人这个种属也会由此得到大大改善。如果一个人无知地相信“庸医”而不去找合格的医生，如果“庸医”把他医死了，那么人种也就随着这个人的死亡而变得更加优良。因此，政府有道德义务，不以法律形式来保护个人，使之不受到庸医治疗失误的伤害，不对这些情况加以干涉。斯宾塞在《社会静力学》中说道：“不便、痛苦和死亡是大自然给无知和无能的惩罚，也

是去除这些弊病的手段。大自然一方面除掉了那些智力发展低下的人，同时又使那些活着的人服从于随时存在的经验原则，由此保障了那些既懂得生存条件，又能够按照这些条件行事的种族的成长。我们不可能在防止无知、阻止其后果，从而中止这条戒律的同时，又丝毫不影响社会进步。要是无知与聪明一样安全，那么没有谁会变得聪明。任何把无知与聪明等同起来的措施都必然会阻止聪明才智的成长。”如果不干涉，自然必将很快夺走那些没有充分发展的人的生命——患消耗性疾病的、残废的、无知的、以及盲目的人的生命——从而使人种强壮起来。斯宾塞说道：“我们的设计者们会令人悲哀地要让我们的世界充满白痴吗？他的计划能否长久实行呢？他们会给我们创造出一种令人遗憾的人的素质——一种老是犯错误、不断需要纠正——一种总是倾向于自我毁灭的素质吗？为什么大自然不竭尽全力去消灭这类白痴——从世上把他们清除掉，以便那些具有优秀品质的人有更多的生存余地呢？”他大概是有史以来秘密地或公开地反对社会主义的人中最激烈的一位了。

不过，斯宾塞也坚持认为，特定的环境的直接

条件决定着这个地方进化的进程。例如，社会进化并不一定意味着进步，除非条件发生了某种带普遍性的变化，包括气候和地理的条件。在《社会学原理》一书中，斯宾塞十分清楚地说明了这一点："人们通常认为，进化意味着一切事情中包含着某种向更高层次进化的内在倾向；这完全是一种错误的观念。在各种情况下，内在和外在因素的相互合作，才决定着进化的进程。"尽管斯宾塞说了这些话，大多数批评家都只满足于把斯宾塞描述为一位不称职的鼓吹"不断"进化的人。他们主要引用了《社会静力学》(1850年)的话语，而对他后来的著作不屑一顾，这种作法正好说明了这样的事实：他们十分正确地指控斯宾塞运用了谬误的选择方法，而他们自己却又采用了这种方法。的确，斯宾塞一直到死都是一位鼓吹个人自由、主张政府不干涉的苦战的斗士，但是，从《社会静力学》发表时起，他在很大程度上改变了他的信念的立场。后来，他较多地研究了官僚机器的无能和压迫，较少考虑到通过进化而来的必然进步。

斯宾塞试图调和有机进化和个性独立这两个方面。他认为，我们可以把整个进化过程看成是，

在不限定的时间内向完善的平衡迈进的过程。他认为，这种观念会超越人类思想，“数量上保持不变，而形式却不断变化，宇宙便是以这种可以为我们所理解的样子呈现在我们面前，超越了人类的感知和认识——这是一种未知的和不可知的力量；我们应当承认，这种力量在空间上是无限的，时间上也没有开始和结束。”

美国的专业人类学家并不称颂斯宾塞对人类学有过什么贡献。罗伯特·H·洛伊在《文化人类学理论史》中甚至只字不提斯宾塞。英国的社会人类学家就显得较为大度一些。埃文斯—普理查德提到，斯宾塞和埃米尔·杜尔凯姆“把社会人类学家引向了功能主义的分析……”。就斯宾塞对人类学的重要贡献所作出的任何估价，将取决于人们心目中人类学是什么或应该是什么的观点。

斯宾塞总想发现社会现象怎样“组合在一起”。他不满足于仅仅收集有关原始人的资料并对其加以分类的工作；他想弄懂证据的某些意义，发现在一个社会中是什么样的制度安排使社会保持着平衡。作为一个进化论者，他把适应看成是社会分析的中心问题。他随时准备如同他所说的那

样，走自己的路、“不落俗套”，去发现与人们日常生活密切相关的事、以及这些事情与社会制度发展的关系。事实证明，这种探索的方法对某些人类学家（比如使用了这一方法的马林诺夫斯基）来说，是富有成效的。

总之，斯宾塞相信，可以科学地探索社会制度和社会活动过程中所表现出来的人的行为。他想把社会现象归结于一种普遍的法则。他那试图建立一种公理化的人学的希望并没有实现。他将人类生活的复杂性过于简单化了。他失之过于乐观，不过，就创立人学的可能性而言，这种失误似乎比现代人类学的大多数愤世嫉俗的态度要可取得多。

对斯宾塞的全面贡献所作出的估价，必然取决于评价者对历史的态度。如果评价者估价伟大的标准是把一个人的著作是否流芳百世看成是理论的一个相关部分，那么斯宾塞就不属于伟大人物之列。斯宾塞不是一位需要社会来赶上他的思想的先锋。他研究了流行的（关于社会进步和人的完善的）社会观念，并综合了当时的科学知识，从宇宙宏观的角度说明了这些观念的正确性。随着社会观念的改变和科学知识的增长，斯宾塞必

然会落伍。他的观点只是与现在而不是与将来有关。

但是，如果我们承认另一种观点，即认为如果一个人用毕生的精力综合了现行的知识和思想，使当时的人们懂得这种综合，并由此解放了他们的想象力，他就对时代尽了责，那么，斯宾塞就应该享有荣誉，这种荣誉超过了他曾经得到过的荣誉。正如威廉·詹姆士在《回忆与研究》一书中所说的那样，斯宾塞在他所处的那个时代，是一位无人可比的哲学家。任何时代具有思维头脑的普通人，都可以利用象他这样的人。

爱德华·泰勒：
泰勒先生的科学

有人递给一位屠夫一把塔斯马尼亚剥皮刀，① 要他在牛身上试试刀快不快；一位过路人打断了孩子们的街头游戏，要他们给他讲讲这游戏的规则；赌徒忙乎着赌博，那种忙乎劲很难平静地、仔细地加以观察。爱德华·贝内特·泰勒，这位现代人类学的奠基者，研究了类似上述这些日常劳动和游戏的情况，一直都在耐心地根据对现在的观察来再现过去。

泰勒认为，正象现代公路常常修筑在古代粗糙的道路残留的路基之上一样，现代思想和行为也遵循着原始思想和行为的轨迹。对一位谙熟学术传统的大学教授来说，从平凡的事情、琐碎的日常生活中去寻找文化史的起源和发展，似乎有点

① 塔斯马尼亚(Tasmania)澳大利亚所属一岛屿。——译注

古怪而不可思议。而对泰勒这位没有机会在大学中谋职的人来说，研究活生生的现存的事情以了解死去的习俗却是一件十分自然的事。

1832年 10 月 2 日，泰勒出生在英格兰的坎伯威尔，他是约瑟夫·泰勒和哈里特·斯基珀所生的第三个儿子。他的父亲开了一家铸铜厂，这家铸铜厂十分兴旺，属于全家。父母两个都是教友派教徒，这注定了泰勒本人要获得自由的传统，就必须在宗教俗套中挣扎的命运。泰勒的这种独立精神却使他失去了接受传统教育的机会，因为他未能通过正统宗教的考试，这类考试是当时大学入学的必试内容。于是，他只在公谊会办的一所学校里接受了简短的非正式的教育。

泰勒从十六岁开始，在父亲办的工厂工作，他在那里工作了七年。1855年，在他二十三岁时，他的健康状况开始出现垮掉的迹象，人们劝说他辞去工作，到四处旅游，以恢复健康。

他在美国几乎旅游了一年，1856年春又到了古巴。在古巴，他的教友会出身给他带来了一次偶然的机会，这是一种常常决定着一个人的一生方向的机会。一天，在哈瓦那的公共汽车上，他无意中听到一位乘客用了“thou”这个代词，根据

这种用法在当时往往可以判明说话人是一个教友会教徒。泰勒走到这位陌生人面前，自我介绍道，他也是一个教友会教徒。这人刚好就是亨利·克里斯蒂。克里斯蒂是一位成功的商人，以后成了相当有名气的考古学家和人种学家。他与其他考古学家一起，充分肯定了布谢·德佩泰关于古代人的习俗的发现。克里斯蒂和泰勒一见如故，他希望泰勒陪同他去墨西哥进行考古发掘工作。后来的事情表明，泰勒就是克里斯蒂在人类学领域得到的最伟大"发现"之一。

克里斯蒂是一位成熟的专家（他比泰勒长二十岁），在他的指导下，泰勒的好奇心、他那天生的仔细观察的能力，以及他那善于权衡利弊的判断力，在重现墨西哥史前历史的工作中大大派上了用场。他对社会发展问题尤其感兴趣。两位旅行家在墨西哥古代文化遗址的考古发现，以及由观察当代墨西哥各民族流行的仪式、习惯、信仰、传说而了解到的古代遗风，都寓含着社会发展这个问题。泰勒观察到，许多现存的习惯与古代的习惯十分类似或完全一样。比如，他注意到，墨西哥人为了忏悔常常在僧侣的激烈劝戒之下，在教堂自己鞭笞自己。这种风俗习惯使他想到了古代

埃及人在埃塞斯 (Isis) 女神节[1]举行的仪式，这两种习俗完全一样。泰勒早期对文明社会残存下来的古代风俗发生的兴趣，成了他在人类学研究方面所取得的最重要成就的起点，他的最重要成就就是：系统地提出了“遗风论”(The “doctrine of survivals”)。

墨西哥之行使他感兴趣的另一问题是文化制度的独立起源及相互渗透。这一问题后来成了人类学研究的一个关键问题，对研究社会的、政治的和宗教的思想都有着重要的启示。泰勒在考虑了这一领域的一个特定问题之后，往往采取谨慎的态度，这种谨慎态度成了他后来著作的重要特点：“把问题的困难放在一面，与另一面对峙起来，这两个方面就会趋于平衡。然后，我们必须等待进一步的证据。”

虽然墨西哥之行为期甚短(六个月)，但这次远征对泰勒所起的作用却如同《贝格尔》号航行对达尔文所起的作用一样：墨西哥之行完全决定了泰勒毕生的工作方向。从此，他把一生都献给了

---

① 埃塞斯(Isis)：古埃及神话中司生育与繁殖的女神，在古希腊文化全盛期就成了地中海地区最重要的神之一，后来，又成了罗马帝国崇拜的一个神灵。——译注

创建一门文化学科的事业。

人们把泰勒描述为一个威严却又仁慈的人物。他身材高大、体格健壮，仪表堂堂。他善于用简洁的言辞，很有耐心，言谈又文雅又风趣，这使他成了极受欢迎的教师和组织者。他的写作风格流畅又很有说服力，使他的著作赢得了广大读者和听众的欢迎。他在著作中排除了任何晦涩难懂的术语，也不带一丝矫柔造作。这也许是因为他十六岁就辍了学，以后就再也没有成为一名进学堂学习的学生，因而没有染上学究气。

他的一生同他的著作一样，证明了洛伊所说的泰勒的“相称感”。他于1858年与安娜·福克斯结婚。他们夫妻的关系被人们当成了婚姻生活的榜样。他们一起平静而幸福地生活了五十九个年头，直到1917年泰勒去世。据说泰勒夫人总是去听丈夫的授课。一次泰勒在作了长篇演讲之后，当着众人，心不在焉地朝着妻子说道：“于是，我亲爱的安娜，我们观察到……”。

1861年，泰勒发表了《阿纳瓦克》(Anahuac)，记叙了他同克里斯蒂的墨西哥之行。1861年，他发表了《人类早期历史之研究》，这本书立即使他得到公认，成了人类学界的权威人物。他在专业

上趋于成熟恰逢这样的时代，几条不同的科学探寻和思索的路线，正逐步交汇于一点，这一相交点将大大改变人对自己的态度，同时也会改变人对自己在自然中所处的地位的看法。

在地质学方面，查尔斯·莱尔以詹姆士·赫顿的著作为基础，证明了地球经历过亿万年演变的事实，驳斥了神学家所说的，地球历史只有几千年的谬论，从而成功地向圣经宇宙观所主张的灾变论提出了挑战。莱尔提出了“一致起因”论，认为，地质变化过程的历史与现在可观察到的变化过程十分相似，根据这种理论，就可勾画出地球形成的大致年代顺序来。

在考古学领域，布谢·德佩泰于1858年发现了古代伟大文明留下的制作工具。这一发现在得到证实之后，便将三百年来的零星考古发现，以及人们就人的远古历史所作的片断思考推向了高潮，完全证实了旧石器时代的存在。

在生物学领域，达尔文的著作使自然进化的观点成了理解物种起源及发展问题的钥匙。

十九世纪中期的这些发展，构成了现存事物对正统宗教的挑战。教士们不得不与之斗争的众多异端学说之一便是这样的思想：人不仅是低等

动物进化而来的，更糟的是，人似乎是从与现存的野蛮人相似的人类的原始状态逐渐进化而来的。教士们认为，野蛮人赤身裸体，有着众多的妻子、信仰异教的神祇，不能代表基督教的伦理，也很难值得上帝把他们创造出来。

为了反对这一特定的异端学说，有人提出了“堕落论”来取代进化论。按照这种理论，人一创造出来便处于一种高度文明、具有道德观的状态，在某些情况下，人也会堕落到野蛮状态——正如阿盖尔公爵所说的那样，会成为“被人类抛弃的人”。

堕落论成了人们欢迎的替代物，以代替发展（进化）论，并且得到了很多有影响的人物的支持，这些人中包括都柏林大主教理查·惠特利以及阿盖尔公爵等。不过，这种理论虽然创立了人类的开端，却未能明确地指出人类将来的情况。在那些继承了十八世纪的乐观主义传统，认为人有能力自我完善的人们眼中，堕落论是不能容忍的，必须对其加以抑制。约翰·卢伯克爵士（艾夫伯雷勋爵）抱怨道：“要是人类的过去是一部堕落史，那么，我们就没有理由指望将来会有什么改善。”卢伯克同莱尔以及其他人一道，同教士们及其支持

者就这一问题进行了一场激烈的辩论。下面便是这场交锋的精彩片断。阿盖尔公爵解释了为什么高地爱斯基摩人没有武器，也没有战争观念的问题。他说道："毫不奇怪，这些可怜的人！他们被驱赶到这样一些地方，没有任何一个较强大的种族愿意跟随他们来到这里。除了他们的祖先曾经知道战争和暴力意味着什么之外，没有其它的确证可以证明，这些地区可以作为他们子孙的定居地。"卢伯克对此回答说："〔阿盖尔〕会对一个伟大的高地氏族的头人表示怜悯，这也许很自然，这个部族在'曾经知道战争和暴力意味着什么'之后，就再也没有邻居可攻击，可以供他们掠夺了。但是我们很难真地指望低地人会把这种变化看成是旨在引起人们怜悯的变化、或是堕落的证据。"

泰勒，这位思想自由的教友会教徒，坚定地相信人的理性和自我完善能力，投入了这场争端的旋涡之中。毫无疑问，他把堕落论所包含的内容看成是对人类的自信心和人类前途的严重威胁。要信仰进步，就得坚定不移地树立文明发展论。

要确立进步的文化发展论，就得有两个大前提：(1) 人类的思想基本类似；(2) 从时间顺序上讲，原始人应排在发展的开头。泰勒的第二本书

《人类早期历史之研究》(1865年)，主要讨论了第一个问题，而他的第三本书《原始文化》(1871年)，则确立了第二个前提，从而完成了他的论断。

泰勒写了一首匿名的小诗给安德鲁·兰，从这首小诗中可以看出，他的书中包含着传道的目的。这首题为“一位原始人的双重歌谣”的小诗内容如下：

我们的社会组织掘起——
发展、进化，竟然
如同一弯新月；
而哄人的史学家却想象
这过程发端于公元四千年前，
当摩西怒向这世界、攻击他的仇敌之
时——

温和的人类学家——他
并非才这样认为，
从钻木取火的旧石器时代
第四纪的骨殖
犀牛、猛犸及其同伴中，
开元世纪，人类诞生，
揭露神学家的一切——

这便是原始人的使命。

泰勒是一位认真全盘研究人及其所处环境的学者。他认为，人类学的范围应包括人的肉体、人所处的物质和文化环境，以及他的灵魂。

泰勒不是一位野外工作者，不过，正象洛伊坚持认为的那样，他也决不是一位“坐在安乐椅中空想的人类学家。”他到哪里就在那里研究文化——在大城市的旧货商店；在聋哑学校（在那里他总结了手语的特征）；在针织厂；在肉铺；以及节日和宗教仪式中，他都研究了文化。他把大部分时间用于研究各种涉及文明史、制度、工艺品、信仰、原始氏族的风俗的文献资料上。正如人们所说的那样，他成了“书海遨游的航海家”，他的文献知识十分渊博。

由于不是一位野外工作者，泰勒只好主要依赖从旅行家、传教士、冒险家、殖民者、水手等的报告和出版物中收集到的资料。这些报告大多是支离破碎的、未加任何评论、带偏见的东西，总的说来，很不可靠。其他的人类学工作者对这类资料不花任何力气地加以利用，常常造成了思想混乱、前后矛盾的结果。实际看来，任何关于原始文化

的主张都可从文献资料中找到根据。

泰勒非常清楚这一个问题，他着手构造出“内在证据”的法则，并运用这些法则从众多的证据中筛选出可靠的资料。在这里，他的主要工具是“检验重复出现的情况”或“无意的巧合”。用这种方法，泰勒根据某些说法在其它报告中出现的频率，来对这些说法作出估价，最独特的说法真实性最高。洛伊曾经说过：“在 1890 年，大量经过仔细筛选的真实可靠材料，使泰勒的学生得益不少，这些材料经过统一的进化观点的解释，经受住了正确判断的考验。”

泰勒在牛津大学创建了人类学这门学科之后，又把学生派往世界各地，使他们成为“研究人类天性的野外博物学家。”他们带着收集资料、组织材料的精确指示和技巧进入了这一领域，以便能从中找出有用的关系、总结归纳出有效的结论来。

给人印象最深是泰勒自己实际收集和应用的那些丰富的材料。一位评论家在评述《原始文化》的法译本时说道：“人们首先注意到的，是大量的文件。人们会发现这些文件成捆、成堆、成山，清理掉一些，还有另外一些。”

泰勒以其谨慎和踌躇而著称。他小心谨慎地

提出了自己的理论和思想。人们多次提到，他“无限尊重事实”，极其耐心地从大量的特殊事例中推导出带有“普遍性的东西”，或者耐心地让事实自行“结晶成概念”。伦敦《泰晤士报》登载的泰勒讣告赞扬了他的著作的这一特点：“他〔泰勒〕认为，列举的事实应当成为论证的主体，如果每组事实按一定的方式表现出一般规律，这种方式就会使新鲜事实作为新的事例，在已经确定的法则中以其丰富的内容而获得明确的地位，只有在这时我们才能说最大限度地利用了必要的细节。”

应当指出，在社会科学发展的早期阶段，流行着仿效那些成功地促使十七、十八世纪自然科学飞速发展的态度和技巧的趋势。培根式的理想——完美的科学归纳——被看成是总结出科学概念的唯一可靠的方法，甚至那种只在口头上坚持这种理想的作法，也给人以深刻印象。我们看到，尽管赫伯特·斯宾塞是一位伟大的社会科学的“演绎”思想家，他却声称和认为，他的著作完全是归纳性的。毫无疑问，泰勒在这个问题上比斯宾塞更仔细、更彻底，但如果把泰勒描绘成一个对所做工作没有预见，没有最初兴趣的人，那也是错误的。他的早期著作尤其具有大胆思维的特点，

而且，这些著作之所以伟大，在很大程度上应归因于其中所包含的激进派的观点。

泰勒带着文化相对感来对待他的研究对象——原始人，这在当时十分不寻常。泰勒认为，“拿自己的标准衡量别人”是最大的错误，应当随时防止犯这样的错误。尽管在这一点上，他并非完全没有受到责难，他却比同时代的绝大多数人都做得要好。

总之，泰勒认为，“人类行为的内在动机”、集团和习俗所表现出来的信仰和态度，都是人类历史及其发展的最可靠证据。这类证据来自神话、民俗、宗教和习俗。要可靠地再现历史，就应当把这些神话、民俗、宗教和习俗同书面材料以及人类的创造物放在一起，加以研究。泰勒虽然错误地强调了某些东西，但是他却为文化研究揭示出一个全新的领域。

尽管泰勒的生物学观点是彻底的达尔文观点，但他却专门否认达尔文的著作给他有过任何直接的影响。他在《原始文化》第二版前言中说道：“在一部如此极力主张进化发展论的论述文明的著作中，竟然几乎没有提到达尔文先生和斯宾塞先生，这两位学者对有关这些问题的现代思想

的整个发展过程所产生的影响，不应当只字不提，不予正式承认。关于这一点，某些读者也许会得出这样一个印象，这是一种省略。事实是：本书完全是按照自身的思维路线安排而成的，很少接触到这两位杰出哲学家的先前著作或运用了他们著作中的细节。这一情况说明了为何本书没有专门提到这两位学者的原因。”很多当代人类学家，比如洛伊，赫斯科维茨以及克罗伯，就达尔文对泰勒的影响以及达尔文对人类学发展的总的影响这个问题，作出了同样的判断。这是一个值得两方面权威争论的问题。泰勒虽然不是一个严格遵循阶段发展论的进化论者（即相信每个社会都必须经历同样确定的阶段的进化论者），却用了许多与达尔文再现有机进化的方法和思想相类似的概念。

泰勒所研究的问题之一，是建立人类头脑的基本相似点，即所谓的“人类心理的一致性”。很多人类学工作者已经指出，在过去的和现在的文化之间，人类创造物、习俗及信仰十分相似，而泰勒则认为，只要有接触文化、传播文化特征的机会（他总是根据证据承认这些文化特征），相似点就不需要独立地发展。需要说明的是，在相似条件下，人的头脑就会以相似的方式活动。这种论证

将主要依据心理的、而不是历史的资料，因为某一特定的文化特征的历史很难排除有仿效其它文化特征的可能性。要紧的是，选作研究对象的那些特征应当（如泰勒所说的那样）“距离其根源不远”。各式各样的文化特征起源于若干代训练积累，而且不再能反映最初的精神和环境的条件。不过，在某些领域，变化却很少发生，这些领域包括：表意图画、手语；游戏、谚语和谜语；神话、传说、民俗和宗教。这些文化特征更直接地代表着未经训练的思维活动过程，并且为再现人类头脑的这种思维活动过程提供了较可靠的依据。因此，泰勒在《研究》（1865年）一书中，有选择地向读者提供了一种主要以考察语言、神话、仪式、习俗和信仰为基础的文明史。

在泰勒看来，时间和空间上完全分离的社会，其手语十分相似，这足以证明，“未开化的人的头脑在任何时候、任何地方的活动方式都大同小异。”各地的巫术历史表明了一种基本现象：个人将内心思想过程投射到外部的物质现实。泰勒用大量篇幅，详细地讨论了神话，确认了通常发生在北美洲、南美洲和亚洲的八种神话主题：长寿龟、鱼吃人、射日、大树发出老天的声音、死者的桥、青

春之泉、长尾巴的钓鱼人、会妖术的跛子。这些再次地证明了人类头脑从根本上讲是类似的。

一旦心理一致性的看法成立，泰勒便能够接受扩散发展和独立发展的证据。这两种发展似乎都起因于人类头脑活动的相似性：在第一种情况中，特性的转移之所以可能，似乎是由于人类头脑都有类似的创造力和善于仿效的能力；而在第二种情况中，平行发展似乎是因为类似的头脑在类似情况下作用一样。

这样，《研究》就在两点上为人类学树立了一个里程碑：通过讨论相似点，提出一种发展论；同时，使人能够从理论上利用那些重要的但却被人们忽视了的大量文化资料。

在确立了人类心理一致性之后，泰勒的下一步便是从文化上重现从原始人进步到文明人的发展过程。《原始文化》(1871年)的发表表明，他完成了这项工作。《原始文化》是一部人类学的经典著作，标志着科学地研究文化的开端。这部书对文化人类学有着两大重要贡献，这两个贡献就是书中提出的“遗风论”和泛灵论。

泰勒考虑到了两种进化重现的方法，在他看来，这些也意味着研究遗风的方法。一种是指考

古学家和地质学家以地质层中发现的物质遗物（人类创造物）为基础，再现物质文化的方法。考古学家和地质学家一道，能够从少量残留下来的人类创造物（比如武器、工具、陶器的残片）构想出古代社会物质文化的一个总体图，划定这种物质文化在历史中的大致地位。物质文化的三个众所周知的时期（石器时期、青铜时期和铁器时期）就是这样确立的。另外一种可能的方法是指，生物学家利用动物的基本（残存）器官来再现有机进化过程。在这种再现工作中身体的非功能性器官被看成是远古器官的遗留物，在当时，这些器官曾经有着机能作用。

简言之，泰勒的遗风论把文明人所具有的古怪的、非机能性的习俗和信仰，看成是远古的“人类创造物”，或“遗风”。如前所述，早在1856年泰勒就对现代文明中存在的古怪而又不切实际的习俗和信仰感兴趣。泰勒问道：这些是什么东西呢？不过是过去文化的遗留物，这些遗留物在人类行为的“地层”中被保留了下来。

依据人在特定的环境范围内有着基本理性的设想这一前提，这些“遗留物”就成了了解人类文化过去历史的值得信赖的线索了：“在时间的进程

中，一个民族所处的环境条件发生了总的变化，尽管如此，我们通常可以发现，大多数表现出来的变化并不是产生于事物的新状态之中，而只是过去情况延续下来的结果。根据这些遗风的力量，我们可以这么说，具有这些遗风的民族的文明，必定是从较早阶段衍生而来的，我们可以从较早的阶段中找到这些遗风的本来家园和本义。因此，应当把收集这类事实的工作当成是在开采历史知识的宝藏。”泰勒继续说道，这些宝藏作为“野蛮人的思想和生活的原始纪念碑”而存在于我们中间。

遗风论提高了“比较法”的威望，增加了“比较法”的可靠性，使“比较法”成了人种学研究的钥匙。实际上，泰勒本人也常常被人们称为“比较人种学”的奠基者。比较法所依据的是那种几乎没有什么理由的设想：当代野蛮人代表着文明人已经经过的文化发展的早期阶段。泰勒认为，通过研究现代社会中（物质的和非物质）的遗风，人们就可以从现代社会中，找到这些遗风的实际遗迹。泰勒说道：“看看现代欧洲的农民使用斧子和锄头、煮食物或在柴火上烧烤肉食的方式，仔细观察在预感到快乐时，啤酒所放的确切位置，听听他讲述附近闹鬼的房子里鬼魂的故事，以及农民的侄女

如何中了邪，肚子里长了疙瘩，最后痉挛着死去的故事。如果我们这样选出一些多少世纪以来很少变化的事情，我们便可描绘出差别不大的英国庄稼汉和中非黑人的画面来。……我们还有理由感谢傻瓜。……妙极了的是……我们看到，这么多的蠢事、不切实际的保守态度以及顽固的迷信，为我们保留了民族历史的踪迹，实用的功利主义本该毫不留情地把这些遗迹扫除干净。”

泰勒的遗风论成了进化人类学者最有价值的工具，遗风论的运用使得有价值的人种学资料越来越丰富，这些材料可以被总归在“民俗”这个大题目之下。

在讨论影响颇大的泰勒的泛灵论之前，先考虑一下他对神话的总的态度也许是有益的，因为这一总态度为论述泛灵论铺平了道路。

泰勒认为，神话产生于处于幼稚状态的人类理智。在他看来，神话代表着幼稚的人为了理解他们所处的环境和经验而作出的原始的、但从本质上讲又是理性的努力。他陈述道：“民间传说……只是讲述着随时存在着的关于世人日常生活的故事。”他认为，人们可以从神话和传说中接触到原始的自然哲学和生活哲学。下面所述的波利尼西

亚自然神话就是泰勒据以确立他的“原始哲学家”的概念的一个例证：

天(父亲)地(母亲)创造了自然界的万物。但最初世上没有光，因为天和地仍然粘恋在一起。孩子们在一起商量，究竟是杀死父母还是把他们分裂开来，以得到光。“森林之父”建议把父母分开，让天成为一个“陌生人”，让地成为一个滋养生息的母亲。好些孩子费了很多力，也没有能把天和地分开，最后，森林之父试了一下。他把头抵着地，脚抵着天，在天地的叫声、呻吟声和尖号声中，把他们分割开来。风和雨之父不同意弟兄们的计划，于是便随着父亲升上了天。他后来向他的弟兄们发起了战争，刮大风、降暴雨、搅动大海、折毁森林、毁掉动植物的生命。在交战中，爬行动物从海里逃到陆上，藏在树林中。大地握住了动植物之神，把他们藏起来，使他们不受到风神的攻击。最后，风神向“最凶残的人的父亲”，那策划了毁掉父母的人，发动了进攻；但风神动摇不了他，人在大地母亲的怀抱里傲然挺立，巍然不动。人为他的弟兄们临阵抛弃他的事感到十分愤怒，从此便剥削利用着他们。人征服了一切，但对风神却无能为力，风神仍然攻击着他，不时刮来暴风骤雨。到

这时，天和地仍然分离，但他们之间的爱情却继续存在。大地朝着离异的丈夫，胸中发出阵阵温暖的叹息(雾霭)，而天也常常向他亲爱的大地滴下泪珠(露水)。

关于这个神话，泰勒说道：这个神话中“几乎没有哪一种思想不是明晰的，甚至没有哪一个词失掉了其自身的含义。”当然，他的意思是说，这是对自然现象作出的一种现实主义的（虽说是幼稚的）解释。这便是泰勒对所有民间传说的理念主义态度的特点，也是他的全部泛灵论的基础。

泰勒把对精灵的信仰叫做泛灵论，并把这种信仰当成是宗教的最基本的定义。实际上，泰勒的泛灵论是一种包罗万象的理论，包括了各个地方的宗教体系的产生和发展。这一理论帮助说明了那种可以用发展论再现历史的方法。泛灵论所依据的是一个非常简单的思想：人晚上做梦，白天幻想，然后死去，对精灵的信仰便由此而诞生。泰勒把原始人的泛灵论分解成两大主要思想：灵魂的观念，以及由相信它种精灵而来的信仰。

泰勒认为，灵魂的概念是原始人类原始的然而却是合情合理的推理结果。野蛮人同一切人一样，每天都面临存在的双重性。人死之后，某些现

象——呼吸、脉搏、意识，以及自觉运动的能力——消失了。躯体虽然还在，但人们可知的“生命”这一现象复合体却消失了，如同我们今天所说的那样，“死了”，或者说，灵魂离开了躯体。

梦和幻觉意味着一种与此相关的两重性。在这里，远方的、甚至死去的人的形象以人的形状出现。野蛮人完全有理由认为，人的躯体有着一个幻象副本，这个幻象可以离开躯体，并有着独立的经历。

泰勒认为，原始的精神状态自然而然地把躯体的这两个不同的属性——幻象副本和灵魂——联系起来，并且组合成一种幽灵—灵魂或鬼魂—灵魂。正是鬼魂—灵魂解释了死亡、梦、幻觉、睡眠、惊厥、疾病、昏迷等类似现象；也说明了生命过程受到损伤、被歪曲、或被摧毁的情况。这是理解原始人的整个心理及生理的钥匙：“鬼—魂，魂是一种淡薄而虚幻的人的形象，其性质如同某种烟雾、薄膜、或阴影；它也是使个人的生活和思想充满活力的动因；它具有人的意识以及过去的和现在的肉体主人的意志；它可以远远离开躯体，从一个地方飞快地跃到另一个地方；它最难触摸到，也看不见，但却表现出物质力量，尤其是它能以脱

离躯体却具有躯体特征的幽灵形式，在人醒着或睡着时出现在人的眼前；它在躯体死去之后继续存在，浮现在人面前；它也能够进入、占有其他人、动物、甚至物体的躯体，或对这些躯体起着作用。”

泛灵论发展的下一个阶段是将灵魂和幻象副本的概念自然地延伸到动物身上，因为在原始人的头脑里，人和动物之间只有很少的区别。动物出现在梦中，动物也会死，因此，鬼—魂的概念能够解释人，也能说明动物的生存。为了证实这个理论，泰勒举出了许多在葬礼上奉献动物牺牲的例子——这包含着这种思想，被献祭的动物的鬼魂将陪伴人的鬼魂，在来世为人服务，就象今世一样。比如，在一些原始文化中，狗同死去的孩子葬在一起，以便能带领孩子进入灵魂的国度。战马被牵到武士的墓前，杀死，然后扔进墓中，同它们的主人葬在一起。泰勒发现，到了 1871 年欧洲还有一例这类情况。他说道，这种风俗在亚洲还仍然流行。

鬼魂的概念进一步延伸到无生命的物体。事物也出现在梦中，因而也必定有其幻象副本。与动物不一样，这些事物不会“死”，但是，由于人们认为，一个东西（幻象）可以肯定，另一个（灵魂）也

就可以假定，因而便忽略了这种必然情况。我们可以从人们通常的作法中——用物体，比如武器、工具、陶器等等殉葬，以便死者来世也能使用这些东西——找到这种思想存在的证据。

有关死亡之后存在鬼魂的三种一般信仰，来源于泛灵论的这些早期阶段：（1）确信鬼魂在大地上翱游，对生者有着兴趣——有时会访问它们原先的家园；（2）相信转生——灵魂转生成他人，甚至动物、植物或东西；（3）认为鬼魂在另一个世界有着特殊的住处，比如西天的岛屿、地狱、冥山、以及九重天等。这最后一种信仰又可归为两种类型。泰勒将这两种类型称之为“延续论”和“报应论”。在第一种类型中，与今世生命相类似的生命会延续下去，在第二种中，鬼魂依照他们在今世的行为，得到奖赏或惩罚。当然，第二种理论会对具有这一信仰的人的社会行为，产生特别影响。

那种普遍存在的认为鬼魂使人、动物、植物以及东西具有生命的原始思想，自然导致人们相信，在较高层次上存在着另一种精灵的系统。这些精灵被称作“玛涅斯（Manes）”，他们发源于灵魂却取得了特殊的品质，从而上升到魔鬼或神祇的地位。这一发展形成了宗教的一大分支：玛涅斯

崇拜。

玛涅斯在崇拜者眼中是那些在现实生活中处于权威地位的个人的灵魂。他常常是一位父亲，由此，崇拜祖先就成了玛涅斯崇拜的通常形式。但玛涅斯也可能是部族酋长或部族的英雄或其它有力人物的灵魂。他既可以是善的力量，也可以是恶的势力，从而既可成为神，也可成为魔鬼。

关于玛涅斯崇拜这个问题，泰勒说道："其原则不难理解，因为他们明确地保持着有生命的世界的那种社会关系。已死的祖先现在成了神，径直继续保祐他自己的家族，并象从前一样，接受家人的请求与服侍。死去的酋长仍旧监护着他自己的部落，仍旧有权帮助朋友、伤害敌人、奖赏好事、严惩邪恶。"

玛涅斯崇拜的宗教形式，在泰勒构思泛灵论内涵的过程中，有着指导意义，因为他把玛涅斯崇拜看成是在那等级森严的精神世界中，居于普通的灵魂与超人的魔鬼和神灵之间的中介物。泰勒认为，玛涅斯崇拜清楚地说明了仿照人的灵魂而创造出来的身居高位的神灵。现代宗教崇拜圣贤的作法就是玛涅斯崇拜的明显例子，这种作法就是崇拜那些由已死男女组成的地位较低的神灵

阶级。

原始宗教发展过程中的另一个重要特征是神灵肉体化的总思想。正象灵魂可以进入或离开肉体一样，神也可自由地出入物体——有生命的和无生命的物体。在初级泛灵论中，这种思想有两个目的：作为一种“附魔”的理论，这种思想解释了人类的一切疾病和精神错乱症。泰勒特别生动地描述了这种现象：

人们认为，在正常情况下，人的灵魂寓居于肉体，给肉体以生命，并通过肉体来进行思维、言谈和行动；与此相似的是，人们把这种自我同一原则稍加改造，用来解释肉体和精神的反常情况，把新的症状归结为第二个类似灵魂的东西、一个外来的精灵所起作用的结果。中邪的人狂躁不安、备受折磨，仿佛某种活生生的东西撕裂着、扭曲着他的身体，他日渐憔悴，仿佛那东西正一天天吞噬着他的生命，自然而然地他找到了使他痛苦的单个的精神原因。在可怕的梦中，他有时甚至可能看到了折磨他的厉鬼、恶魔。尤其是在这样的情况下，他更感到是鬼怪在作祟：神秘

而看不见的力量将他掀翻在地，他痛苦地痉挛，他变得力大无穷，象凶猛的野兽扑向路人，他被迫带着扭曲的面孔，舞着疯狂的姿势，用那不是自己的、也不象是人的声音，毫不连贯地、语无伦次地倾诉出一切。他此时的思想、那滔滔的话语犹如脱缰的马，摆脱了理智的控制，他已无法清醒地思考、预料到他所说的事了。这样的人对于他人、对他自己来说，已经成了纯粹精灵的工具。这个精灵攫住了他或钻进了他的躯体，这便是作祟的恶魔。着魔的病人如此明白地相信恶魔的人格，以致于他经常为这个恶魔设想出一个人的名字，当恶魔借用他的发音器官、用他的声音表达出自己的人格之时，便可正式说出这个名字；最后，入侵魔鬼就象来时那样，离开了那作为工具的已经精疲力竭的躯体。

驱妖的作法作为祛除入侵的魔鬼的治疗手段而出现了。驱妖的巫师用哄骗、贿赂、威胁、或劝说或驱赶魔鬼到其它地方去的方法祛妖。

与上述的“附魔论”相关的是神灵肉体化思想的另一种重要表现形式——物神崇拜。野蛮人可以把魔鬼“放进”外人的身体中，他也可以操纵一

个有用的精灵为自己服务。这有用的精灵可以附在一个物体之上，用来挡开敌人和疾病，或者，也可以被树立为附在物体上的神，接受献祭和礼拜。①

当拜物者以某种物质方式改变了被崇拜的物体，使之作为一种神灵的寓体而具有了特殊功能之时，物神便成了偶像。涂抹几笔颜料便可造出一个偶像来，或者，通过更细微、复杂的工作，造出一个固定的形象，比如一座塑像或一幅图画来。重要的事情是，偶像具有了“人格”或灵魂，而纯粹的拜物对象则没有。因此，泰勒认为，一个偶像应当结合画像（无论其多么粗糙）和拜物对象两者的特征。灵魂和其它精灵有着联系的思想——这是泰勒理论中的关键因素——由偶像崇拜中所包含的这样一种观点而得到进一步的加强：灵魂和精灵同时体现在偶像身上，正象他们（至少在某些场合）同时体现在人身上一样。

---

① 需要一提的是，在孔德看来，拜物是原始人用来设计一般原始宗教的一种仪式。泰勒意识到，他的思想很多都来自孔德。泰勒用了拜物这个术语来指泛灵论的一个分支，并将这个术语严格限制在有生命或无生命的物体，或与这些物体有关的情形。

泛灵论的下一个阶段发生在原始人把人类行为同大自然的总的行为类比之时。人的躯体靠内部的鬼—魂力量来驱动，总的说来，类似的力量也似乎给大自然注入了生命。于是，泛灵论从人生哲学开始，最终成了包罗万象的哲学。一切自然现象的“起因”都在自然精灵。这些精灵促成了风，使天下雨，让河流动，让火山爆发。

自然精灵的思想最初很可能来自导致某些特定事件的特定精灵，后来便一般化了，并由此产生出各种神来；森林之神、天神、地神、太阳神和月神。紧接着，看不见的神也出现了：农神、战神、和平之神、善神、恶神。这便是多神的伟大时期。

最后，唯一的至高无上的神的概念形成了。在灵魂、玛涅斯、自然精灵、以及各门各类的神灵之上，一个神上升到了最高的天庭。一神教，文明人类的这一伟大信仰，从原始的过去逐步进化而来。我们依据发展论便能解释清楚一神教和整个宗教史，而用不着靠神的启示。就这样，泰勒回答了那些试图为堕落论辩护的教士——而且所根据的正是他们自己的立场。

洛伊在谈到泰勒的“附着”方法时说道，“泰勒所干的一切没有什么比这个方法更具有决定性作

用了。由于应用了这一方法，他便从众多的同代科学工作者中脱颖而出。”简言之，这种方法就是应用概率的统计法来研究人种学资料。这种方法旨在发现文化特征之间的起因关系（如果有这种关系的话），比如，居住的风俗是否与回避的风俗有关，或者，是否不相干。泰勒认为，如果可以发现某些关系或附着状态，那么，便可从整个人类的活动范围中推论出文化的起因来；“社会数学”可用来揭示社会历史的进程。根据洛伊的说法，泰勒的努力是试图“用数学的函数概念来代替形而上学的原因概念。”

泰勒在下述方面应用了这一方法：例如，他对有关婚姻和血缘的文化规律感兴趣，并积累了三百多个民族从“野蛮的游牧生活”到“文明国家”这一过程中有关这方面习俗的资料。所有与主题有关的习俗都被列表、分类。通过查表，调查者很容易就能决定，什么样的习俗伴随着其它什么习俗，比如，teknonymy（泰勒发明的术语，指父母依子女而命名的习俗）与从母居（Matrilocal residence）习惯的伴随状况。如果在表格中；某些巧合现象反复出现的次数大大超过了可预料到的偶然分布的数目，那么，调查者便可设想，这种关系中

包含着一个原因。在上述例子中（即父母依子女命名与从母居的关系中），“对附着情况的估计”表明，在二十二种情况中两者有着联系，而偶然分布的情况只有十一种。父母依子女命名的习惯与回避父母的习惯联系更密切，在十四种情况中出现，而偶然分布只有四种情况。把这三种习惯——父母依子女命名、从母居、回避父母——连在一起，它们一起在被研究的所有部族中偶然出现的次数不过一、二次，而实际出现了十一次，就起因方面的关系而言，两者之差大约一比六。

泰勒意识到，还要做很多提炼工作，才能满怀信心地运用这一方法。不过，已经取得的经验使他明白，“人类行为的规律都应该可以分类成紧密的实体，以便能通过严格的数字处理展示出各种规律之间的相互关系。”

除了少数抵毁者，比如 G·艾略特·斯密斯等极端扩散论者，以及那些错误地把泰勒归为没有批评能力的阶段发展进化论者的人之外，大多数人都把泰勒视为人类学最伟大的人物之一。他被当成是文化人类学的奠基人，有着巨大的影响。比如，詹姆士·弗雷泽便从泰勒的著作中获益不

小。马克斯·米勒一贯称人种学为“泰勒先生的科学”；安德鲁·兰于 1907 年说道，泰勒与卢伯克一起，“成了所有英国人类学家中出类拔萃的人，正象索尔(Saul)高踞于他的人民之上一样”；洛伊说道，“推移的时间只是更加肯定了人们最初对他的伟大所作出的判断。”

对泰勒著作的最常见、最明显的批评集中在他就人种学的资料所作出的极度理念化的解释上。他把“概率感”(洛伊给这种解释取的名字)推行到了极端，认为所有的人都是相对老练的哲学家。泰勒在某些地方承认这种片面性，比如，在一处涉及泛灵论的地方，他在说明了泛灵论之后说道，“这里主要看到的是宗教的理性一面，而不是情感的一面。”然后他继续说道：“就是在最粗野的原始人的生活中，宗教信仰也与激烈的情感、可怕的虔诚、让人痛心疾首的恐怖、消魂的快感，联系在一起，这时，感觉和思想完全超越于日常生活的普通层次之上。”他认为，感情的因素分散了他的主要目的——表明文化史的某些重要特征的传播形式(在此是指泛灵论)，并以此为根据来证明，他排除讨论这些感情因素的作法是正确的。

泰勒这种对理性的强调作法，部分原因大概

在于他有意识地要反驳那些想在文明人和他的原始祖先之间创造一条不可逾越的鸿沟的教士们。泰勒必须表明，那“粗鲁的野蛮人”就是一位潜在的英国神士，能够在他有限的历史领域中，作出符合理性的推论。这种说法中肯定包含着一种喜悦的感情，泰勒正是怀着这种喜悦之情，把神学家的注意力转移到他们那高尚的教义和信仰的起源和传播之上。这正象泰勒在诗中所说的，“揭露神学家的一切”是“原始人的使命。”

就泰勒的影响而言，最重要的大概是他证明了在社会科学研究中，进化论的方法可以作为调查、解释的技巧。我们可以说，很多遵循泰勒的这一方法的人在使用这种方法时，往往缺乏泰勒那种相对说来带批判的、比较老练的态度，这结果就使得人们认为这种方法不可取。但是，直到今天，这种方法也还继续以这种或那种形式影响着人们。

最后，我们还可提一下泰勒的人格对人们的总影响。泰勒和达尔文一样，具有一种安详而又练达、和蔼而可亲的人品。这种品德帮助他铺平了道路，使人们很快就接受了那些对当时的思想和社会说来，富于爆炸性含义的思想和方法。

詹姆斯·弗雷泽：
悠闲下的艰辛

詹姆斯·弗雷泽爵士的父母是极度虔诚的基督徒，他本人则是一个尽心尽责的听话孩子。在孩提时代，他一直都很规矩，从未怀疑过父母的权威。但是，在成年之后，他却在剑桥大学三一学院的图书馆中用了六十多年的时间，暗中诋毁那种逐字逐句接受《圣经》的信念，以及宣传原始人类的令人神往的“不规矩行为”的作法。他平和却又坚韧不拔地作出了无意识的反抗，通过学术研究最后写出了《金枝》(The Golden Bough) 一书。《金枝》是人类学最伟大的史诗之一。

弗雷泽的父母是长老派的忠实信徒，严格地遵循着加尔文教义的正宗传统。他们是宗教意识特别强的人，每日祈祷，潜心读经是他们家庭生活的重要大事。他的父亲丹尼尔·弗雷泽收藏有大量的英国文学书籍，写过两本小书，其中一本是关

于地方史的著作。

全家——父母和孩子——都能背诵《简明教义问答手册》，并把它当成宗教的正宗文件而接受下来。①

星期天，全家除了上教堂哪里也不去，全天都静静地祈祷、唱圣歌、读《圣经》。在弗雷泽的早年生活中，宗教和虔诚心起着极其重要的作用，这一直是他愉快回忆的内容："我带着某种迷糊的悔恨，回顾那些宁静的安息日。那安息日的钟声，即使是响在异国的土地上，也拨动着我的心弦。"据弗雷泽说："父母从来也没有想给子女灌输宗教观点；这个题目太神圣了，不适宜在日常对话中出现，"因而只能毫无疑问地接受下来。

这便是弗雷泽所特有的接受父母的权威和一切事情的方式。他说道，孩子们从未受过惩罚，"确实，他们找不到理由来惩罚我们，因为我们都是尽心尽责的听话的孩子，从来没有想到过对他们的权威提出疑问，或是使他们的愿望破灭。"

---

① 《简明教义问答手册》系第三种宗教改革的教义手册（路德教义手册和海德尔伯格教义手册是另外两种）。该手册阐述了加尔文教义。以表达特别清晰，对当时的宗教争端的分析简明，几乎带有数学分析的意味而著称。

弗雷泽用了这样的语言总结父亲的人格和品德："纯正的人品"、"完全正直诚实"、"受到众人尊敬"、"对一切人，无论地位高低，都谦恭有礼"、"虔诚的基督徒"。父亲完全从字面上接受《圣经》的说法，把《圣经》上的一字一句都当成是上帝给人启示的毫无错误的话语。

弗雷泽写道，虽然人人都尊敬父亲，大家却爱他们的母亲："她那亲切、温柔的真正女性品德，使人人都亲近她。"她是一位温柔、好社交、整日乐呵呵的女性，喜欢家庭生活以及家人和朋友的陪伴，乐于享受这些简单的乐趣。不过弗雷泽指出，"尽管她性情温和，她也决不是没有气魄。她告诉我，每当她听到军乐声起，就感动得想随着乐声'去冲锋陷阵'！"她同丈夫都有着一种被弗雷泽称之为"对宗教的天真信仰"。她把一生都献给了全家，最后怀抱着弗雷泽的经典研究成果之一《鲍萨尼阿斯》去世①，为此书的出版她急切地等了许多年。

弗雷泽总是最尊敬、最热爱生他养他的父母，无论取得了什么成绩，他都要奉献给父母，感谢他

---

① 《鲍萨尼阿斯》(Pausanias)，古希腊旅行家和作家，其著作《希腊导游》(Guide to Greece) 记叙了希腊地理、历史、文化，和宗教习俗。——译注

们对他的明智而慈爱的养育。每谈到父母，他的语气中总是带着深深的爱和情。

虽然弗雷泽一生著述造成的主要后果之一是破坏了那种逐字逐句地理解《圣经》作法（即他的父母表现出来的绝对相信《圣经》的作法）的可行性，他却从来也没有象斯宾塞、泰勒那样，公开表示反对教权主义。如果说他反叛了正统宗教的话，那他本人也从来没有意识到这一点。他是这样谈到《圣经》的："这可能不是科学和历史，但至少是给人印象深刻的公开表演，一部壮观的戏剧：除去比喻之外，它是高尚的文学，就象一切高尚文学一样，它能够给人以快乐、安慰，使心灵升华。"正是欣赏《圣经》的这种态度，使弗雷泽相信，新旧思想可以合谐并存。

弗雷泽1854年1月1日生于苏格兰的格拉斯哥。他是丹尼尔·弗雷泽和卡特琳·布朗所生四个孩子中(二男二女)的一个。父亲是格拉斯哥一家兴旺的医药化学公司的主要合伙人，母亲是一位富商的女儿。

与达尔文、斯宾塞、泰勒不同，弗雷泽遵循了当时象他这样地位的人所受教育的通常模式。他由一位"旧学校的红脸教师"启蒙，对此时的情况

他后来一点也记不起了。他在斯普林菲尔德中学度过了学生生活的最幸福的日子，为他后来的大部分工作打下了基础，培养了灵感。在这里，他在亚历山大·麦肯齐的指导下，学到了拉丁文和希腊文的基础知识，这些知识在他后来的大部分研究中起到了极大的作用。1869年他十五岁，在这一年他考取了格拉斯哥大学，在这里他为今后的事业打下了坚实的基础。

弗雷泽发现，格拉斯哥大学对硕士生要求极其严格，这对他十分合适。他于1932年说道："在我读书期间，所有攻读硕士学位的学生都没有什么选修课。每一个学生都无一例外地必须学习和完全满足考官所要求的课程，包括希腊文和拉丁文、数学、自然哲学（即物理学）、逻辑学和形而上学、道德哲学、英国文学。这是关于健康的人文教育的优秀教学大纲。我也非常怀疑，让十几岁的毫无经验的青年（在学生中，这样的年轻人说不上占绝大多数，也是很多）来选择的作法，能否改进教学大纲。当然，就我自己而言，我在十六岁那年没有得到允许来自行选择，而是象绵羊一样被比我睿智、更有经验的人赶进了知识的怀抱，对此我一直感到十分高兴。"

在格拉斯哥，弗雷泽在三个人指导下学习，这三个人对他的影响可以从他一生的著述中找到，他们就是：G.G.拉姆齐、约翰·维奇(Veitch)和威廉·汤姆森〔即后来的凯尔芬爵士〕。

在汤姆森的影响下，弗雷泽习得了对经典著作的持久兴趣，并一直掌握了这些经典作品的内容。弗雷泽说道："他比其他任何人给我的教导都多，他给了我动力，多少年来，这动力驱使我的主要思维一直流向古代经典名著。"弗雷泽把学习希腊和罗马文明当成是"从总的方面研究人的最好准备工作。"他把自己的六卷本著作《鲍萨尼阿斯》奉献给拉姆齐，而拉姆齐也把这部著作称做给他的"最大荣誉"。约翰·维奇是格拉斯哥的逻辑学和形而上学的教授，他给弗雷泽留下了极深的印象，这可以从弗雷泽的思想和风格中反映出来。弗雷泽写道，维奇和他的苏格兰的哲学前辈〔比如休谟和哈奇森〕"象绅士一样，用社会的优美语言来写作，而不是象学究那样，在文章中滥用学院式的晦涩难懂术语。"从凯尔芬爵士这位伟大的物理学家那里，弗雷泽获得了一种信念，相信大自然具有理性、有着能为人知的秩序。这种信念主张，宇宙"由精确而不变的自然规律所调节，这些规律可以

用数学公式表达出来”；这一看法成了弗雷泽的固定信念而贯穿他的一生。他一直不容忍宣扬相对论和不定论的“新物理学”，因为对他来说，这意味着否定对自然作出理性解释。

当他还在格拉斯哥学习时，弗雷泽就想去竞争牛津大学的奖学金，但是他的父亲因为不相信牛津的高教会派倾向，便决定要弗雷泽上剑桥而不是牛津。于是，弗雷泽于 1873 年靠三一学院的奖学金进入了这座学府。他在那里呆了一辈子，连续当了四届研究员，最后被三一学院授予终身研究员的称号。

在剑桥，弗雷泽继续对古典文学、哲学进行研究，此外，他还研究了法律。哲学家詹姆士·沃德很快便使弗雷泽的注意力移到了泰勒的《原始文化》上。正是这部著作激起了弗雷泽对人类学的兴趣。弗雷泽写道：这部书“标志着我一生的新纪元。”不过，却是威廉·罗伯逊·斯密斯真正使他对人类学产生了持久的热情。斯密斯是一位牧师，教会指控他在比较宗教的著作中提到了异端邪说，并据此剥夺了他在阿伯尔丁自由教会学院担任的教授职务。但是，他在剑桥却受到了欢迎。在剑桥，他赐给了弗雷泽兴趣与友谊。不过，弗雷泽

说道，斯密斯认为，“我对这门学科（人类学）的兴趣可能纯粹是被动而消极的。”①

斯密斯担任了《大英百科全书》第九版的编辑工作，由于他知道弗雷泽对人类学有着兴趣，便给弗雷泽一项任务，要他写关于“禁忌”和“图腾崇拜”的文章。对弗雷泽来说，这些文章“是系统地研究人类学，尤其是那些我们称之为原始人、野蛮人的落后种族的开端。”弗雷泽用主要精力研究了野蛮状态而不是文明状态；为此他提出了如下的理由：“文明极度复杂；野蛮状态相对说来，要简单一些，而且，毫无疑问，野蛮是文明的源头，一切文明都是由此经过长期缓慢的进化过程发展而来的。因此，在我看来，如果我们要想懂得复杂的产品，就得先研究那些简单的成分，因为复杂的产品就是由这些简单的成分逐渐化合而成的；换言之，在我们希望完全理解文明之前，就得先了解野蛮状态。”

弗雷泽发表的著作里长达84页的参考书目总结了他对“人类生存的戏剧性事件”所表现出来的

---

① 马林诺夫斯基把斯密斯称做“文化运动中的社会学理论”的“精神父亲”，并且认为，他是第一位看到应当用宗教的社会特性来解释宗教的人。

僧侣般的忠诚。尽管他选择了一种孤立于人生戏剧舞台之外的生活，他却带着永不满足的热情去阅读、去写这种戏剧。

1885年弗雷泽在人类研究所宣读了他的第一批人类学论文中的一篇："论某些殡葬习惯所表明的有关灵魂的原始理论"。这篇论文明显地反映出泰勒的影响。泰勒本人听了这篇论文，并评论道："这篇论文对证据材料的处理独具一格，富于创造性，必定会大大地推进研究泛灵的殡葬习惯的工作"。泰勒还指出，"弗雷泽先生在经典著作的研究方面，取得了优异的成绩，他不是把这些作品仅仅当作是研究古代的课本，而是把它们看成是一座具有人类学研究价值的真实事实的宝库。"

他为《大英百科全书》写的"禁忌"和"图腾崇拜"两篇文章，发表于1885年。这些早期的论文表明了有关社会起源的一个总的思想：具有重大社会适应价值的系统，是由非理性的开端进化演变而来的。这一思想成了弗雷泽主要著作的指导原则。在"禁忌"一文中，弗雷泽说道："……如果我们相信，即使在发达的社会中，道德情操也只不过是一种思想感情，它不是由经验归纳而来的，其主要动力来自原始的禁忌系统，那么，我们将很难会犯

什么错误。于是，我们看到，在禁忌的枝上嫁接着法律和道德的金灿灿的果实，而作为亲本的禁忌却退化为大众迷信的酸苹果和谷壳，而现代社会的蠢猪仍然满足于以这种迷信为食。”

《金枝》的第一版于 1890 年以两卷本的形式出版；第二版(三卷本)于 1900 年出版；而第三版(十二卷本)则于 1911 年到 1915 年间出版。这是弗雷泽最著名的著作，它产生了巨大的影响。弗雷泽给《金枝》的目的下了这样一个定义：“《金枝》的周期以其曲折的轮廓、明暗交替的方式反映出漫长的进化过程，人的思想和努力在进化中经历了三个连续的阶段：巫术、宗教和科学。《金枝》有几分象人类的史诗：人类从巫术开始，成年时达到了科学阶段，也许将在那里死去……。《金枝》的周期主要地，也可以说几乎全部地涉及到过去的历史。《金枝》以大量的篇幅详细研究了那神授的国王(首领)的牺牲，为了人民的利益，他被处死；这一插曲在基督教的神学中占着重要地位，就象是一个象征人类阴郁历史的缩影。”

弗雷泽第一部研究古典文化的著作发表于1898年，为写这部书他搞了九年的研究工作。这是一部翻译和评价鲍萨尼阿斯所著《希腊描述》的

书，全书共六章，对有关古代希腊的知识作了杰出的概括。

《普绪喀的任务》(Psyche's Task) 一书初版于 1909 年；1928 年再版时增加了一篇论文《吹毛求疵》。这篇论文是弗雷泽所写的最富有思辨性的著作之一，其内容相当于“为迷信辩解”(这也是这篇论文的副标题)。弗雷泽争辩道：尽管迷信常常被人们看成是一种邪恶势力，它对人类也有着积极的价值，因为它“增强了对权威的崇敬，避开了多种形式的暴力。”普绪喀的任务就是分清正确与谬误；但是，从公认的伦理标准和社会行为的角度来看，这项工作并不总是有益。马雷特在谈到这部书时说道，“人们在书中看到，理性主义者遇到了那左右着人类许多实际方针的无理性，对此，他必定会耸耸肩承认道，实际发生的一切事件表明，这类愚蠢的事起着重要的作用。”

四卷本《图腾崇拜与族外婚》(Totemism and Exogamy) 于 1910 年出版。本书提出了这样一个思想：当图腾成了传统之后，族外婚作为防止近亲繁殖的一种手段便得到了发展。

《信仰长生不老与崇拜死者》(The Belief in Immortality and the Worship of the Dead)

在 1913 年到 1924 年间分三卷出版。这部著作运用了泰勒的这一思想：多神教起因于自然人格化或自然界的精灵。弗雷泽认为，科学理论最终将取代自然精灵，说明某些事件的原因，但神灵的思想仍然作为一个总的“原因”而继续存在。

《旧约中的民俗》(Folk—Lore in the Old Testament) 于 1918 年以三卷本的形式出版。在这部书中，弗雷泽把《旧约》当成一个民俗的实体来加以研究，他把《旧约》定义为“一个民族所具有的传统信仰和习惯的整体，这些信仰和习惯是很多人集体行动的结果，无法寻觅出任何伟人的个人影响。”弗雷泽坚持认为，“尽管古希伯来人有着高度发展的道德和宗教，也没有理由认为，就这条普遍规律而言，他们是一个例外。”他然后接着列举了许多与《旧约》中出现的那些传说类似的主要传说。

《自然之崇拜》(The Worship of Nature)发表于 1926 年，提出了现在人们所熟悉的论题：宗教建立在自然人格化的基础上。

弗雷泽余下的著作还包括：《戈耳工的头》(The Gorgon's Head,1927)，本书包含了文学散文、论文和翻译，体裁为散文和诗歌；《奥维德的

"法斯蒂"》(The Fasti of Ovid, 1929),本书开始是翻译,可后来便逐步展开,成了论述罗马历史和神话的五卷论著,这种写法代表着弗雷泽的特点;《后果》(Aftermath, 1937),这是对《金枝》的补充。

弗雷泽走出图书馆的一次冒险行动便是在利物浦大学教书,在那里他被指定为社会人类学教授。一年之后他便辞职,确信他本不该离开图书馆。他不愿意暂时中止自己的工作,这种暂时中止的情况发生在他外出接受授予他的多种学术荣誉和奖赏之时。他是不列颠学会的研究员,1914年被授予爵士称号,1924年获荣誉勋章,1920年[illegible]皇家学会,他还得到了法国的最高承认,成为法兰西学院的非正式成员和荣誉骑士。1921年,牛津大学,剑桥大学,格拉斯哥大学和利物浦大学为纪念他而设立了弗雷泽社会人类学讲演基金。

弗雷泽身材不高,腰却挺得直,行动也十分敏捷。弗雷泽外貌最明显的特征是他那双眼睛:象蓝宝石那样晶莹,敏锐而又洞察一切,即使在照片上也着实让人吃惊。从弗雷泽1933年的一张照片上可以看到,虽然他当时已七十九岁,脸上却看不

出什么皱纹。短而尖的整齐胡子，略略盖过他的下巴。一位访问过弗雷泽的人在1935年写道："他那专心用功的样子，短而白的胡子，以及眼镜后面绷得紧紧的眼睑，使人想到，他更象一位习惯于给人切脉的医生，而不是探索那原始的深渊，使人的神灵慢慢复活的人。"①

弗雷泽在图书馆和书房中度过了一生。马雷特称他是"名副其实的书斋中的运动员，从不中断训练，确实象钢一样坚强。"他四十二岁时，与一位法国作家莉莉·格罗夫结婚。两人一开始就达成了协议，他将继续把他的全部时间实际用于工作。他结婚之后用在图书馆的时间如果不比从前多的话，那至少是与从前一样多。而他的妻子则致力于推动他的工作，提高他的声望，尤其是在法国扩大他的声誉之事。

弗雷泽极为谦虚，有礼貌，举止也十分优雅，按照他的秘书兼传记家安格斯·唐尼的说法，他大概更适合生活在十八世纪。他似乎对舆论不感兴趣，也不介入他的著作引起的争论。马雷特是弗雷泽的一位朋友，他说道："……他不是一位演

① 爱德华·雅卢："访问詹姆斯·弗雷泽"，《现代》杂志，1935年。

说家，也不是一名舌战的斗士。如果碰巧遇上激烈的争论（这可是十分罕见的情况），他会保持异常缄默，那些不知道他对自己的评价是多么大胆和坚定的人，会以为他不表白自己的见解，是一种胆怯的表现。而实际上，他正是体现着以道德和勇气为后盾的智力。”

萨拉·坎皮恩，这位英国作家，著名的中世纪史专家G·G·库尔顿的女儿，于1951年为弗雷泽夫妇画了一幅有趣的画像。她于1940年，即弗雷泽夫妇去世的前一年，在他们手下工作了几个月。坎皮恩小姐特别为弗雷泽夫人所迷倒；她说道：“我从来也没有见到，有谁能象她那样，完全知道自己需要什么，或者，象她那样，不遗余力地去争取她所需要的东西。……她生活中没有其它想法，没有其它目的，有的只是竭尽全力来延长她著名的丈夫那脆弱的生命，满足他的需要。我斗胆地说，这场满足需要的战斗，是她失败的唯一战斗；因为，就我所看到的来说，他们两人都不快活。”在他们生命的最后岁月里，弗雷泽夫人成了聋子，而弗雷泽则成了瞎子。弗雷泽夫人盘旋在丈夫之上，硬行给他喂食物，（按坎皮恩小姐的说法）“一叉一叉地把食物放进他那极不情愿的口

中。”就是在这个时候，当弗雷泽已经得到了几乎可以想象得出的一切承认之后，弗雷泽夫人每天还要用去好几小时，仔细查看《名人字典》试图为丈夫找到更多荣誉的根据。而弗雷泽本人在那些日子里，则平静而高雅地继续关心着他周围的人，想知道他们是否在物质上舒适，并且顺从于妻子对他的过分关心。坎皮恩小姐写道：“我设想出这样一个情景：在那理想的乐土，他们坐在天堂的入口处，她告诉他，有谁进来了，出去了：瞎子和聋子，一同坐在双座的御座上，她母亲般地将右手放在他的手上，唯恐失去了他。我经常想到他们，而且总是深情地怀念他们：因为他们尽管有着截然不同的生活方式，却是最值得人怀念、敬爱的一对。”弗雷泽夫人在丈夫去世几小时后也死去了。

妻子的照顾、剑桥的研究员基金，使弗雷泽完全不去考虑生活的实际问题，他生活和工作在一个伟大的幻想和民俗的世界里。这最后题为“剑桥的六月”的四节诗似乎很好地概括了他的这种生活。

生命之夏仓促逝去
青春玫瑰很快凋零，
我还在那茫茫书海中跋涉，

还在那古老书页上玩味。

啊！是的！透过那枯燥的书本
　　展示出光辉闪烁的前景。
那盛开的仙花
　　胜过了尘世的异葩艳丽。

那幻想的梦境啊！
　　正是我的真正归宿，
那里有紫色的山峦
　　还有那镶着白边的蓝蓝大海。

青春的六月仓促逝去
　　青春的玫瑰很快凋零，
而上帝却将长生的花冠，
　　加冕给他精选出来的人。

弗雷泽在《金枝》中有这么一段评论："有些人为了使他人在遥远的将来保持或赢得自由与真理的福祉，放弃了生活的乐趣，甚至生活本身，在他们身上，英雄主义达到了顶峰。"人们可能会猜想，弗雷泽这段话的意思中包含着自己。

马林诺夫斯基与弗雷泽相识三十多年，他谈

到了弗雷泽生活和思想之间的“矛盾”。他把弗雷泽称做“世界上最伟大的大师和导师之一”，尽管在个人交往中，他总感到不自在，显得十分笨拙。尤其是当弗雷泽被人叫去即席发言、为自卫立场辩护之时，情况更是如此。他尽可能地避免与人交换意见，哪怕是友好地争论问题。虽然他总是乐于修改或放弃他的著作中的理论，他却不容忍个人之间的矛盾冲突，也不愿介入争端。安德鲁·兰写过一篇评论《金枝》的文章，在文中他称弗雷泽的著作是“素菜”或人类学的“考文特花园”学派。[1] 弗雷泽读了这篇文章之后心绪不宁，以致于他不得不中断他的工作好几个月——这对他来说是最大的牺牲了。自此之后，他便拒绝读任何非难他的著作的评论。

马林诺夫斯基似乎也证实了萨拉·坎皮恩对弗雷泽夫人的看法。他说道：“毫无疑问，弗雷泽夫人对弗雷泽的大多数朋友来说，是一个难解的谜，弗雷泽取得这样的学术地位，她究竟起了多大作

---

① “考文特花园”(Covent Garden 即 Convent Garden)，伦敦的水果、鲜花和蔬菜市场，在十七、十八世纪，此处是流氓、二流子的落脚地，那里的咖啡馆也是艺术家、诗人常去的地方。这里爱德鲁·兰意在贬低弗雷泽著作的学术价值。——译注

用，这也令人难以捉摸。他把弗雷泽夫人称做“弗雷泽的有点厉害的生活伴侣……。”

弗雷泽的著作包含着某些暗示，这些暗示使人不由得去进一步研究他的人格与他的一生工作的关系。野蛮人的“不规矩行为”总是使他着迷，令他欣喜。马林诺夫斯基说道：“他几乎带着母亲般的关切态度，来看待野蛮人，为他们的胡闹和快乐感到高兴，为他们的顽皮感到懊悔。”而马雷特在描述自己阅读《金枝》时的体验时则说道：“当我们研究农民或野蛮人的这些充满孩子气的行为之时，我们也成了孩子。毫无疑问，他们的行为有时就象顽皮孩子一样。但有谁能说，他自己从来也不是一个顽皮的孩子，或者，满足于有关自己儿时的小过失的故事的作法不是世人该做的事？”对于马雷特的这个反问，我们可以这样来回答：如果相信弗雷泽的话，我们就该知道，他本人从来就不是一个“顽皮的孩子”。

弗雷泽全面描述了人类所经历的三个阶段：巫术、宗教和科学。这一描述使我们联想到与此类似的另一种思想。起初，人们相信，他能奇迹般地控制一切外界事件。要是他十分精明的话，紧接着他会意识到，他自己实际上无能为力，不得不屈

服代表上天意志的专横势力。这便是宗教，而宗教（正如弗雷泽一贯主张的）“只影响到那些具有较高智力的人。”最后，人发展到了科学阶段。科学，从某种意义上讲，代表着实现那些在最初的巫术阶段中表现出来的梦想的努力。但是，到此，弗雷泽变得悲观起来，他谈到了那“横在这美好前景上的阴影”，以及“那似乎悄悄地、毫不留情地逐渐集聚着力量，那试图毁掉这布满星星的宇宙的强大势力，在这宇宙中我们的地球有如游动着的一个小点、一粒尘埃。”最终，人那毫无力量的双手将无力“使逐渐慢下来的我们这颗行星，在轨道上加快速度，或是重新点燃渐渐熄灭的太阳之火。”而《金枝》也以教堂的钟声和万福玛丽亚的祈祷声结束。这似乎表明，加尔文和弗雷泽的父母才有最后的决定权。

弗雷泽不是一个野外工作者，他也从来没有亲眼见过一个真正的“野蛮人”。同泰勒一样，他所依据的是其它人类学者和旅行家的实地考察报告，以及他在古典文学方面的广博知识。他懂得希腊文、拉丁文、法语、德语、西班牙语、意大利语以及荷兰语，因此，他能够读大多数原文资料。他

在剑桥取得第一个学位之前，便已通读了柏拉图的全部希腊文原著。弗雷泽在研究他的材料时（他每天干十二到十五小时），便在可用的段落上作上记号，以后再抄在笔记本上。就这样，他积累了大量的资料。人们会猜想，绝大多数收集到的资料都包含在他发表的著作中了。他的著作包含整页整页、整卷整卷的详细描述，这些描述都是他从文件资料中采集到的。这便是为人们所熟悉的归纳法，斯宾塞和泰勒的大部分著作都具有这个特点。

弗雷泽不象泰勒那样，用内在证据的法则来评价有关实地考察的材料，但人们认为，他非常仔细地考证了所有报告的可靠性。他也发表和销售了一个小册子《关于不文明或半文明的部族的风俗、习惯、宗教和迷信等问题》。这本册子的编写要旨在于给野外工作者、旅行家以指导，使他们从原始的社会群体中诱导出对弗雷泽有用的信息。由于这本小册子的出版，弗雷泽便同世界各地的提供信息的人保持着广泛而稳固的通信联系。他尤其对直接观察报告感兴趣，而不太喜欢涉及原始文化的纯理论的思想。

弗雷泽对理论，包括自己的理论，从来都不感

兴趣。他在《金枝》第三版中说道："……理论的命运是被冲刷掉……而我也不那么专横，希望我的理论能逃脱这种共同的命运。我把理论都看得很轻，主要是把它们当成方便的衣帽钉 来挂我所收集到的事实。"马林诺夫斯基说道，"他(弗雷泽)喜欢给他那活生生的世界增加一些东西：人类生存的戏剧性事件。他不喜欢用理论性批评来给这个世界动任何手术。"马林诺夫斯基继续声称道：五十年来，人种学野外考察工作完全被弗雷泽的建议迷住了。在给鲍德温·斯宾塞爵士，这位研究中澳大利亚的伟大的野外工作者的一封信中，弗雷泽写道："你所干的工作……将具有永恒的价值……。我所写的这些纯理论的书迟早（为了真理越快越好）会被那些以更完全的知识为基础的更好的归纳结果所代替。你所写的那些书，包含着观察记录，将绝不会被什么所取代。"

弗雷泽从他那大量的文献资料中得出的一个伟大的概括是："各种族中欠发达者的思想活动情况，从根本上讲，是类似的，这种情况也与他们身体结构基本相似的事实一致。"在一个地方(在《谷神和风神》The spirits of the corn and of the wind 中)，弗雷泽把东西方宗教出现的类似情况

归因于“类似的原因对不同国家的不同肤色的人的类似思想素质，起着类似的作用。”这种坚持“心理一致性”原则的作法正好使弗雷泽与进化论的比较学派一致起来，而他也成了这一学派最著名的鼓吹者之一。从下面这段话中，我们可以明显地看到，他与泰勒的观点十分接近：“现代各个领域对人类早期历史的研究，几乎以无法阻挡的力量，会聚于一个结论：一切文明种族都曾经在某个阶段从一种野蛮状态中脱胎而成，这种野蛮状态或多或少地与至今还处于落后状态的许多种族的状况相类似；在一个社会中，即使大多数人早就不再象野蛮人那样思考问题和行动，在人们的习惯和风俗中却还残存着不少较原始的生活方式的痕迹。”象泰勒一样，弗雷泽并不是那种认为各个文化特征都有着独自来源的看法的奴隶，他承认各种文化特征都可能相互渗透。唐尼曾经听到弗雷泽说过：“没有谁能够装做知道基督教发源于苏格兰：基督教是弥漫、渗透到苏格兰的。”总的看来，弗雷泽的理论是建立在心理资料而不是历史资料的基础之上的，他自始至终都是一个坚定的进化论者。

不过，弗雷泽不是盲目追随泰勒的人。他与

泰勒的最根本的分歧是，否认原始人的理性——这是泰勒著作的一个根本思想。弗雷泽说道：“……原始人以完全不同于我们的观点来看世界，在我们看来十分简单、明显的东西，在他眼中就不一定是这样；反之，他觉得简单、明显的事物，对我们来说，几乎总是距我们的思维方式十分遥远，以至于我们从来都没有梦想到这些东西。因此，我认为，任何使我们觉得完全符合理性的对宗教或社会起源的解释，大概都应当完全值得怀疑。（从我们的观点看）这些解释本身固有的可能性，是推翻这些解释的有力证据。”弗雷泽关于原始人的描述，与泰勒所说的——在一定的前提下能进行理念演绎的“原始哲学家”，非常不同。在弗雷泽看来，迷信是支配原始人的力量。

弗雷泽的两部最重要的人类学著作是《金枝》和《图腾崇拜与族外婚》。这两本中，第一本更为人们所熟悉并有着最具深远意义的影响。马林诺夫斯基把《金枝》称做“现代人文主义最伟大的科学奥德赛”；马雷特给它命名为“为已经长大的孩子们所写的故事的宝库”，并且说道，《金枝》已经成了“每个小学生所知道的，而每个成人至少已经忘掉了的事情的一部分。”

由于弗雷泽不大注重理论系统，他的很多关于金枝神话的专门理论相当天真。人们会有这么一个印象：弗雷泽不在乎这些是不是正式提出来的理论，就其理论总倾向而言，弗雷泽当然是一个进化论者，坚信比较法。他几乎毫无保留地接受了进化的理论和方法的假设主张和含义，甚至不打算用任何肯定的方式陈述有关他的理论和方法论的立场。

到《金枝》第三版发表时，弗雷泽承认了那一直十分明显的事实：他选用金枝神话，只是想把这个神话当成一种戏剧性的手段，以展开他所收集到的有关原始思想和文化的全部资料。（在第三版中）他谈到了涅米的祭司，这位神话的中心人物，他说："尽管他披着稀奇古怪的外衣，庄严地踱上了舞台，他也不过是一个木偶。现在是剥去他的外表的时候了。"不过，要脱离神话的框架来表达《金枝》包含的思想似乎也不可能。

这个神话涉及到祭司继承统治权的问题。故事发生在意大利阿尔本山区涅米湖畔的狄安娜神林。这个湖和神林有时又依三英里外的一个城名而叫做阿里基亚湖和神林。神林的祭司兼国王手持宝剑不停地护卫着神林中的一颗树。一枝槲寄

生高高地生长在这棵树顶上。这位祭司兼国王就是用这枝槲寄生谋杀了他的前任，获得了现在的称号，而他也命中注定会被后来的挑战者以同样的方式杀死。只要他警觉、保持着他的技能和力量，他就能成功地保护自己，而一旦他在这些方面开始衰退，他就会被杀死，而谋杀他的人便取代了他的统治地位。

弗雷泽对这个神话十分感兴趣，进而提出了两个问题："第一，为什么这位涅米的狄安娜祭司、神林之王不得不杀死他的前任？第二，为什么在谋杀之前他得攀折下某一颗树的枝条？按照古人的说法，这一根树枝便是维吉尔的金枝。"

《金枝》一共用了十二卷，在七个大标题下面回答了这两个问题。

在第一部分，《巫术与王的进化》中，弗雷泽区分了巫术与宗教，这是一个著名的区分，它颂扬了人的自我隐姓埋名的能力。

弗雷泽认为，巫术是原始人试图控制自然的伪科学和伪技艺。原始人承认自然的一致性，这种认识是正确的；同时，他把这种一致性解释为原因和结果相似所造成的，这种作法则是错误的。巫术正是建立在这种认识和作法的基础之上的。

弗雷泽把巫术的这一原则称做“相似律”。原始人所依赖的另一条巫术原则可称做“接触律或感染律”。弗雷泽把这两条巫术原则都归结在“同感巫术”(Sympathetic Magic)这个标题之下，因为这两条原则都认为，彼此存在一定距离的事物，会通过“秘密一致感”而相互作用，这种“一致感”由某种看不见的媒介，冲动传输出来。① 一切宗教仪式都是运用了这些巫术原则。原始人相信，他的巫术法则(这些法则以他的联想为基础)与自然规律完全一致，他的某些行为也会在相关的自然事件中产生影响。由此，野蛮人相信，如果他塑造出他人的一个形象，然后毁掉或损伤这个形象，他也毁掉或损伤了这个人。

一切巫术典礼、仪式、咒语都以同感巫术原则为基础。这是真正的巫术形式（和巫师），包含着对自然的统治：他不祈求任何超然的力量；他不祈求任何反复无常、捉摸不定的存在物的恩赐；他不在任何可怕的神灵面前降低自己的身分。他自己更有权来支配世界，但他必须严格按法则行事，不

① 作为牛顿力学的坚定支持者，弗雷泽在这里十分恰当地把巫术与现代科学作了一番类比。在这里，原始人无意识地预见到了十七世纪的科学革命。

许出一点错。自然的秩序必须严格遵循。

原始文化中的巫术习俗自然有着重要的社会后果。社会力量的均势重心会由多数人身上转移到某一例外的个人身上，他起着部族巫师的作用，最后成了国王。弗雷泽认为，这里便是社会至高权和个人所有权的开端——这是人类进化的必然发展过程。泰勒说道，这种变化“总的看来，是非常有益的。因为君主制的出现似乎是人类脱离野蛮蒙昧状态的基本条件。”这是一件复杂的幸事，但又是必须有的幸事：“总的后果是：在社会进化的这一个阶段，最高权力总是落入某部分人手中，这部分人具有最敏捷的智力、最不讲道德的品德。如果我们能够把他们的欺诈行为所造成的危害，与他们杰出的精明远见所带来的好处加以对比，我们很容易就会发现，善行的份量大大超过邪恶。世上处于高位的诚实的傻瓜所带来的危害，大概比聪明的恶棍严重得多。”

宗教是建立在与巫术完全不同，实则相反的观念的基础之上。弗雷泽说道：“就我的理解而言，宗教是超人的力量所作出的一种抚慰或调解，这些力量被当成指导和控制自然及人类生活进程的势力。”宗教废除了自然一致性的科学观念：人

们可以抚慰、恳求、劝说，贿赂乃至威吓那些起支配作用的力量，以改变自然和人类事件的进程。

弗雷泽认为，只有当人的智力发展到较高的阶段，在他能够承认自己软弱无能之时，宗教才会形成。因此，在人的进化过程中，宗教必定会紧接着巫术而产生。

随着超人的力量(宗教)的概念的演变，出现了宗教领袖，或者国王，他们被人民赋予了神授的权力。人们常常把他们与诸如植物生长、生物的繁殖力等自然力，或者象太阳、月亮、森林之类的自然物体等同起来。在弗雷泽看来，涅米的祭司兼国王和月亮及狩猎女神狄安娜，就是这个系列的自然神。他们作为森林的国王和王后，负责着人民的福利，他们俩的结合对于土地、野兽和人的生育、繁殖特别重要。

正如弗雷泽所说，由于崇拜祭司——首领的人“与祭司——国王的性命休戚相关，不允许他把生命当儿戏，”崇拜者便采取了复杂的防范措施，来保证祭司——国王的生命安全和健康。这些防范措施主要表现为禁忌形式。禁忌也是《金枝》第二部分——《禁忌与灵魂的危险》的主题。

由于禁忌的主要目的是保证神授的首领的生

命安全，所制定的禁忌必然以生与死的确切概念为基础。在这个问题上，弗雷泽遵循了泰勒的主张，把灵魂或人体模型的特征，描述为原始人的生命原则。下面一段引自弗雷泽的话语表明，弗雷泽严格地、几乎完全地采用了泰勒关于原始灵魂的理论："这种人体模型没有什么实在的品质，虽然难以捉摸，但当其进入一个物体之时，却能产生置换作用，它还可以飞快地从一个地方跑到另一个地方；当人处于睡眠、神志恍惚状态、或生病之时，它暂时离开了躯体，而在人死之后则永远离开了人。"保护神人的生命或灵魂的禁忌对普通人也同样有效。对于普通人来说，遵守不遵守禁忌是他自己的选择，而对于神人来说，那除去或杀死他的惩罚作法，则强化了禁忌的效力。整个集体的健康和生存都仰赖神人的情况，因此，全体人都尽一切努力来延缓他的衰老与死亡。

初略看来，对涅米的祭司——国王身体状况的这种极度关心，似乎与这样的需要相冲突：国王必定被他的后继者所谋杀。在《金枝》的第三部分《垂死的神》中，弗雷泽表明，这两条指示彼此相互补充。

弗雷泽从研究原始社会资料的工作中发现，

在很多情况下，国王都按照固定的风俗被他的子民所处死，或者自行结束其生命。这种情况通常发生在国王逐渐衰老、权力开始丧失之时。通常，性功能减退标志着他的衰老。弗雷泽相信，如果一个社会的人民“一致”认为，他们的繁荣系于首领的力量、尤其是国王的生殖能力之上，那么他的衰弱将会影响到大家。牛羊会生病、无法繁殖、庄稼会减产、人们也将饿死或病死。在他开始衰弱之前杀死他，他的灵魂就会在他最有力之时得到解放，并通过血缘或传送媒介，传给他的接班人。弗雷泽认为，这便是涅米祭司的继位计划所包含的思想。

《阿多尼斯、阿提斯、俄西里斯》构成了《金枝》的第四部分。这一部分主要来自神话、民俗、以及西地中海地区宗教文学。这些神话、民俗、和宗教文学为上述思想的绝大部分提供了特别详细、十分有力的证明材料。这部分的主要目的，是试图寻求人类为了了解并控制自然而作出的各种努力的发展过程。这个过程包括：首先通过巫术，然后通过崇拜那些据说与自然力有关的神，来达到目的。种植的重要性以及四季的变化，就是这种崇拜的关键。阿多尼斯、阿提斯和俄西里斯被看成

是伟大的农神，他们的死和复活与四季的变化以及随之而来的作物生长和死亡有关。

在第五部分《谷神和风神》中，弗雷泽在继续讨论了第四章的主题（神灵的死亡与复活同植物生长的阶段完全一致）之后，探讨了这一总的思想在其它宗教和民族中的表现形式。这部分的重点放在东西方习惯的相似性上；这种相似性是相似的起因作用于相似的人类思想结构的结果。

第六部分《替罪羊》与《垂死的神》一脉相承。这部分从原始人的一种信仰中找到了替罪羊现象的起源。原始人的这种信仰是：邪恶的精灵可以从受折磨的躯体转移到其它有生命或无生命的物体中去。这便是我们所熟悉的泰勒的精神肉体化理论。弗雷泽从原始人的信仰中看到了这一思想的延展。原始人相信，整个部落的邪恶势力可以转移到一个人身上，将这个人作为牺牲而献祭，便可使整个部落从长久、深重的苦痛中解脱出来。弗雷泽认为，杀死“垂死之王”来达到这一目的，并通过解放他的灵魂来保存他的积极力量，在原始人看来，就是很自然又经济的方式了。

在《美丽的波德尔》即《金枝》的结尾部分中，弗雷泽归纳了前面各个部分的论点，对《金枝》神

话作了最后解释。（波德尔是斯堪的纳维亚神话中的神，除了槲寄生枝外，什么力量也不可能摧毁他，而他最后也确实被槲寄生枝杀死。）弗雷泽提出了这样的假设：神圣的橡树代表着波德尔，而常青的槲寄生则代表着他的灵魂。槲寄生是橡树的生命所在，这可以用这样的事实来令人信服地加以说明：当橡树落叶之时，槲寄生仍然保持着他那新鲜、嫩绿的枝叶。因此，在橡树所代表的神死去之前，折下槲寄生枝就是非常必要的了。这一行动完成了除去垂死的神和替罪羊的双重任务。弗雷泽相信，涅米的森林之王与美丽的波德尔类似，他是意大利伟大天神朱比特的化身，朱比特下凡，寄生在他的妻子、天后狄安娜所在神林的圣橡树的槲寄生枝上。由此，森林之王便受到了自己的生命以及朱比特的生命的保护，他也不得不在他的力量开始衰竭之时牺牲。

如前所述，对《金枝》神话的解释只是与整部作品的含义和价值偶然相关。这一解释起着一个方便的脚手架的作用，借助于这个支架，便可重建人类思想和习惯的进化过程：这一进化经历了巫术、宗教、科学三个阶段；科学是回复到巫术时期——只是在这一次，有了正确的前提和技巧。

关于文明人的科学对现在和将来有什么好处这个问题，弗雷泽似乎没有什么肯定的回答。在一个地方他说道："如果有人说，对将来的进步（道德的、智力的以及物质的进步）所寄予的希望与科学的财富密切相关，任何阻止科学发现的行为都是对人类的犯罪。这种说法大概决不会过份。"在其它地方他强调道，人遭到了无情的毁灭性打击，他那"软弱的双手"却对此无能为力。而在另外一些地方，他又对宗教让位给科学的情况感到若有所失，表示出关切："由于我们是在某种哲学的教养下长大的——这种哲学剥掉了自然的人格，并且将自然归结为造成那以我们的感官为基础的一系列有条理的印象的不可知原因，因此，我们发现，很难将自己放到野蛮人的地位，把同样的印象看成是精灵或精灵所做的事情。多少年来，曾经离我们那么近的一大群精灵距我们越来越远，科学的魔杖将他们从家中、从倒塌的地窖和布满长青藤的高塔中、从闹鬼的沼泽地、孤独的池塘边、从喷射出闪电的那被撕裂的阴暗云层中、从那枕着银色月亮的缕缕云烟、或那装扮金色夕阳的火红晚霞那里，驱赶出去。那些精灵甚至离开了他们在天上的最后堡垒，除了孩子，谁也不把蓝蓝的

苍穹当成是一道屏幕；谁也不认为在那屏幕后面有着凡眼看不到的光辉天庭。只有在诗人的梦中、雄辩家飞扬的激情里，人们才可以看到一眼撤退的雄师那随风招展的殿阵旌旗，听到他们那看不见的翅膀在拍击、他们的嘲笑、或是听到天使那袅袅欲绝的美妙乐曲。”

在另外四大卷书中，弗雷泽把注意力转向了图腾崇拜和族外婚的习俗。图腾崇拜是一种涉及亲缘关系的组织结构，其基础是一种把自己同某一特定类型的自然的或人工的物体等同起来的认同感——这些物体通常是一种植物或动物——而族外婚则是一种社会法规，它规定人们必须与他们所在的社会集团之外的人结婚。

《图腾崇拜与族外婚》发表于 1910 年。在此书发表之前，弗雷泽认为，从发生的角度看，图腾崇拜与族外婚有着联系。而在本书中，他却抛弃了这种看法并陈述道，虽然两者常常同时出现，它们却都有着各自的独立起源。不过，这里他所强调的是两者同时出现的情况，而没有去考虑它们各自最初的起源。

弗雷泽将图腾崇拜定义为“一种由两个方面

构成的假定亲密关系：一方是一群有着血缘关系的人，另一方是一个种属的自然物或人工物，即被这群人称做图腾的物体。”弗雷泽坚持认为：个人与他的图腾之间的关系，总是一种友好的亲缘关系，这种关系包含着相互完全平等及(或)认同的态度。因此，纯粹就其形式而言，图腾崇拜不应当被理解为宗教，因为宗教总是意味着个人与高踞于个人之上的一种或多种力量之间的关系。弗雷泽曾经把图腾崇拜与宗教等同起来，他警告读者，不要再犯类似的错误。弗雷泽警告说，尽管，在某些情况下，由于崇拜具有动植物特征的类人的神，图腾崇拜演变成了宗教，人们不可认为，这是正常的或必然的情况。弗雷泽说道，图腾崇拜的主要功能是使人们结合成社会集团，以便能集体行动并形成责任感。弗雷泽认为，这大大有助于“文明的事业”，因为文明的进步依赖于“社会中人们的亲切合作、他们之间的相互信赖和善意、以及那种随时准备将个人利益服从于社会团体利益的精神。”

关于图腾崇拜的起源，弗雷泽曾经提出过三个著名理论。作为相信“人类心理一致性”的学者，他确信，从本质上讲，各个民族的图腾崇拜都

必定以同样的方式发生，因而对一个地方的图腾崇拜起源所作出的令人满意的解释，可以放之四海而皆准。他在第一个理论中提出，当人出自安全考虑，把他的灵魂存放在某些物体(比如一株植物或一个动物)身上之时，图腾便产生了。当他找不到那保存着他的灵魂的具体植物或动物时，他就会把注意力放在这一类植物或动物身上，并且把自己同这一种类等同起来。后来的证据资料使弗雷泽认识到这一理论有点站不住脚。在鲍德温·斯宾塞和 F.G. 吉伦的著作的启示下，弗雷泽提出了第二个理论。这个理论把图腾崇拜看成是，有意识地设计出来的一种补充经济生活的巫术形式。也就是说，部族组合成图腾氏族，通过巫术，每一个氏族负责为整个部落提供充足的供消费用的某类动物或植物。弗雷泽最终放弃了这种理论，认为这种理论包含着一种超越原始人的理解力的理念动机。

弗雷泽的第三个，也是他的最后一个理论便是人们所知的“图腾崇拜的受孕论”。这种理论认为，一个孩子的图腾身份是由他在母亲腹中开始躁动的那一刻，母亲的遐想所决定的。这种说法基于这样的假设：由于不知道生育的原因，母亲就

相信，当她第一次感到孩子存在的时候，孩子就进入了她的腹中。在寻找孩子进入身体的外界原因的过程中，母亲很可能就把注意力集中在“受孕”前不久她看到的或感觉到的某个事物上。这个事物当然可能是一个动物、一株植物、一块石头，或别的什么。于是，这个物体就被认为是孩子的灵魂的住处。弗雷泽认为，这便是学者们研究过的中北澳大利亚各族人民的实际信仰。在弗雷泽看来，这一理论很好地解释了个人与图腾完全认同的情况，因为，正象弗雷泽所解释的那样，人“相信自己正是母亲受孕时进入母腹又在分娩时出世的那事物，无论它是一个动物、一株植物、或别的什么。”这样一来，图腾崇拜就起源于原始人对父亲作用的无知感，以及自然而来的对这一题目的好奇心。从本源上讲，图腾是个人习得的东西，后来，大概由于多种原因，图腾便倾向于成为世袭的了。

J.F.麦克伦南是一位爱争辩、大胆思考问题的苏格兰律师，他首先注意到了图腾崇拜和外族婚的重要性。对于图腾崇拜的起源，他没有提出任何理论，但他对族外婚的起源却有着明确的看法。他认为，族外婚起源于抢新娘的习俗。在某

些部落中，由于流行杀女婴的风俗，妇女变得稀少，抢婚就成了必然的作法。杀女婴的习俗产生于这样的事实：由于无法养活全部孩子，某一部落就会杀死女子，因为女子在获取食物或同敌对部落作战的过程中，能力比男子要差。妇女的匮缺会导致部落内部的一妻多夫制，或是促使人们用抢新娘的办法来与外族通婚。弗雷泽拒绝接受这一理论，他的根据是：杀女婴的习俗主要发生在较进步的部落之中，其进化程度比族外婚要高得多。弗雷泽还争辩道：没有事实可以表明，（无论是出自什么理由）一直存在着男性多于女性的情况。

弗雷泽转而求教于爱德华·韦斯特马克的理论。韦斯特马克认为，族外婚源于人们对从小一块长大，而且通常（并不一定）具有血缘关系的人之间通婚或性交行为的一种本能反感。他解释道，这种反感是自然选择过程的结果。自然选择废除了血缘通婚的事件，因为人们认识到这种婚姻会导致遗传方面的弱点。据麦克伦南的观点，原始人当然意识不到这个过程，他们的本能也不可能把血缘关系同地方关系区分开来。弗雷泽就区域性族外婚发展成血缘族外婚的问题提出了疑问，却未能找到答案。

弗雷泽最后赞成著名进化论者、血统学说的奠基者 L. H. 摩尔根的理论。弗雷泽说道，“摩尔根不同于前面那些提出假设的作家。多少年来，他与那些仍然实行图腾崇拜和族外婚的野蛮人生活在一起并保持着密切联系。在这个问题上，由于他在实际上熟悉实行族外婚的部族，因此，他比那些缺乏这种第一手认识的探讨者，更具有决定性的优势。”

摩尔根的理论基于他的一个基本假设：原始人存在乱交的风俗。人们后来知道的“原始乱交”情况，并不见于当代的任何原始部族，这仅仅是一种推断。① 摩尔根是一位道德方面正直的虔诚的基督徒。他认为，乱交是人类社会可知的最早阶段。在他看来，族外婚是“一种旨在打破血缘亲戚之间，尤其是兄弟姐妹之间通婚的改革运动，它迫使他们与外部落的人通婚……。”弗雷泽认为，这才是“了解整个族外婚制的真正钥匙。”他以澳大

① 弗雷泽一直坚决反对这种假设，他说道，从当代原始部族中，我们必然会找到早期原始生活的例证。不过，他在《图腾崇拜与族外婚》中又写道：“确实，从各方面讲，将现代野蛮人与古代野蛮人隔断开来的深谷要比分隔最低等的现代野蛮人和莎士比亚或牛顿所处时代的人的裂谷要深得多、宽得多。”

利亚土著为例，进一步说明了族外婚的不断演变的复杂形式。从最初的二等分（“两级制”〔The two-class sytem〕）到后来的多重等分（“四级”及“八级制”〔The four-class and eight-class system〕）。第一种是防止兄弟姐妹结婚，第二种防止父母与子女结婚，而第三种则是防止堂(表)兄弟姐妹结婚。弗雷泽认为，有意地实行这些等分是为了防止近亲结婚。他说道：“还没有什么人类的习俗象澳大利亚土著的族外婚类别制那样清楚地打上了有意设计安排的印记。”他甚至运用了人们熟悉的佩利的论点，补充道：“那种认为是一系列无目的的偶合形成了这种类别制的看法……几乎就是煞费心机要我们轻信，一块手表的复杂机件的构成没有经过人的设计，这种构成仅仅是原子偶然汇合的结果……。”不过，应当指出，弗雷泽在另外的地方也说过别的话，例如：“在人类事务中，常常出现这样的事：一种风俗产生的实际后果决不是人们预先计划要达到的结果。”

弗雷泽认为，群体婚制通常发生在族外婚的二等分制之后，然后便慢慢地演变为个体婚：“因而族外婚的历史可以比作由一系列同心圆组合而成的图案，每一个圆都比它外面的圆小，每一个圆

所包括的个人的自由程度，都比它外面的圆所限定的自由要小。最外边的圆包括部落的全部妇女，最里边的圆只包含一个妇女。第一个圆代表着乱交制，最后一个圆代表着一夫一妻制。”

至于假定的对乱伦性交反感这个问题——这是整个论争的前提——弗雷泽并没有给出令人满意的解释。他说道：“我们不知道，甚至很难猜测。”他确实继续就这种结合对不育症的真正的或想象的作用作出过某种猜测、但却似乎没有从根本上作出满意的回答。在结论中他说道：“他们所憎恶的，确实是邪恶，他们所喜欢的，确实是好事，”尽管这种判断基于某种迷信的或原始的因果观念。

要确定弗雷泽在人类学史中的名声并不是一件容易的事。对他的著作的评价各说不一，从“学者的胡言”(G·E·斯密斯)，到另一个极端：“当代最伟大的人类学家”(B·马林诺夫斯基)，各种说法都有。不过，大家都同意其巨大的影响，无论是好还是坏。这种影响使外行人对人类学发生了兴趣。他那富于幽默感、清楚而又雄辩的写作风格，不带一丝难懂的行话的文字，是他的作品赢得很

多读者欣赏的主要原因。下面一段话便是一个很好的例子，说明了弗雷泽是怎样赢得了这么多人的兴趣："在德国北部，如果鬼魂不断地来侵犯你的房子，你可以很简单地将它除去。你只消用口袋盖住它，然后把它装进口袋，背上口袋走出家门，到另外的地方再把它倒出来，在倒之前先给它讲清楚，你让它呆的确切范围。当然，你一转过身，鬼也会跟着你往回走。"弗雷泽就是这样一位塑造形象的大师，用几句简单的话就可以塑造出这样的形象。

但弗雷泽的影响绝非仅仅在此。马雷特非常精彩地描述了正统的人类学家是怎样接受弗雷泽的思想的。据他所说，在《金枝》第一版发表之时(1890年)，人类学家们倾向于静观而不发表评论。马雷特通过设问来描述了那些人类学家的态度："……他（弗雷泽）同吃人生番亲切交谈过吗？他是否不怕自己掉脑袋而去量过这些生番的头呢？他是不是真的为了学会区分他的油灯的气味和没有教养的人的真正臭味，而走出了他的书斋，在户外工作过一天？"不过，当第二版问世之时，鲍德温·斯宾塞和F·J·吉伦在澳大利亚所进行的开拓性野外工作已经得到了普遍的赞扬和欢迎，

而他们的工作正好说明了弗雷泽的很多论点，尤其是关于野蛮人的生活不合理性的观点。

在人类学的进化主义声名狼藉之前，弗雷泽对人类学家和人类学科学工作者的联合领域产生过巨大影响。作为这一学派的代表，弗雷泽的著作受到了严厉的批评，这些批评使他的著作在正统人类学中一厥不振。在美国人类学家中，R·H·洛伊发表过较宽宏大量的意见。他说道，弗雷泽的“合适位置是在英国文学史和欧洲智识阶级的历史中。”克罗伯和赫斯科维茨在最近的人类学述评中，几乎没有提到弗雷泽，虽然赫斯科维茨把弗雷泽论图腾崇拜的著作说成是“不朽的研究”。

马林诺夫斯基作为一位人类学家，近年来一直是捍卫弗雷泽的最激进的斗士。马林诺夫斯基认为，“詹姆斯·弗雷泽爵士的不朽著作使学者和外行人都深深地认识到各式各样的问题、人类的兴趣，以及人类学研究的事实所具有的富有戏剧性的美。”他列举了弗雷泽对野外考察工作的“精神指导”，受其影响的野外工作先驱包括法伊森和豪伊特；鲍德温·斯宾塞和F·J·吉伦；A·C·哈登、W·H·R·里弗斯、C·G·塞利格曼、C·S·迈耶斯；朱诺德、罗斯科、斯密斯、戴尔、托戴以及

拉特雷。他声称，没有弗雷泽的灵感启示以及他的成就，就无法想象弗洛伊德的人类学著作和法国学派杜尔凯姆、休彼得、毛斯、拉维·布隆等人的作品。就德国而言，马林诺夫斯基提到，冯特和图尔恩瓦尔德都从弗雷泽的著作中得到过好处；他声称，在英国，韦斯特马克、克劳利、吉尔伯特·默里、珍妮·哈里逊、西德尼·哈特兰、以及安德鲁·兰，都“从弗雷泽那里得到了线索，找到了方向——无论他们是赞成还是不赞成弗雷泽。”他指出了弗雷泽的著作在历史、心理学、哲学、以及伦理学中的重要地位，并列举了受他影响的学者，如阿纳托尔·弗朗斯、柏格森、汤因比和斯宾格勒。

弗雷泽的大多数具体理论，比如巫术和宗教的发展理论、图腾崇拜的起源和发展的理论，今天已经站不住脚了，但他所收集的丰富的资料仍然是一座丰碑。马雷特于1914年就人们对弗雷泽理论的批评发表了看法，对弗雷泽收集的资料表示出最高的敬意，他说道：“……如果不自行定罪，根本没有谁能够处置这件事。”他继续说道：“弗雷泽博士辛勤劳动，到达了这样光辉的境地，我们对他表示最深厚的感激之情；因为，他的魔笔使万

千事实具有了生命，能够讲述自己的故事，而我们也就能自由地在趣味和性情的驱使下去阅读理解它们的含义。”

如今，就是弗雷泽的资料也很少为人类学家所利用了，部分原因是，这些资料过于庞杂，使人无法系统地研究某一特定文化的资料，部分因为，提供这些资料的野外工作大部分受到了怀疑，或被新的研究考察工作所取代。此外，某些人，比如戈登威泽声称：“弗雷泽对那些根据他的理论要求而向他提供事实的人，具有奇特的影响。”在这一点上，同过去或现在的其它人类学者相比，弗雷泽是否在更大程度上有罪，看来是一个悬而未决的有争议的问题。令人感到自相矛盾的是，有些人类学家似乎对人类学的历史知道得很少，或不太重视，不考虑或不承认弗雷泽对人类学的贡献。他们最好想想弗雷泽对当时那些不考虑前人努力的人所作的告诫：“一个时代，(一个人肯定也是这样)所能补充的新知识对整个知识宝库来说，只占着很少的份量，在炫耀自己所添加的谷粒之时(我们也许有权添加)，对整仓的谷子视而不见的作法，表明了我们的愚蠢和不诚实。”

A·E·豪斯曼1921年给弗雷泽写了一封信，

在信中谈到了《金枝》："在那里，人们发现学问同文字结合在一起，看到了悠闲下面的艰辛，目睹了那陈列着的蒙昧原始的迷信，这些迷信真正具有使人产生共鸣的巫术魔力。在那里，你为了劝诫高傲而健忘的民族，把那些有关他们的愚蠢童年的零散而退色的遗风收集在一起，这些遗风或者发掘自遥远国度被我们视为野蛮的人，或者就在我们周围却没有为我们所觉察。您的艺术和天才照亮了人类曾经经过却又忘记了的那些道路上的里程碑、标明了人类在历史进程中必然经过的迷宫和死胡同，您也使您同时代的人理解和感知到那远古事物所具有的最奇特的特征。"

埃米尔·杜尔凯姆：
人得选择

埃米尔·杜尔凯姆在高等师范学院学习之时，同学和教授给他取了个绰号“形而上学家”，这一预言是判断失误，因为杜尔凯姆后来成了毁掉整个形而上学体系的最重要人物之一。

虽然杜尔凯姆敏感、聪明、观察细微、超然——这些都是形而上学家的基本特征——，他却竭尽全力反对社会异化，既为了自己，也为了全人类。他确信，人与人之间的社会相互依存是现实，也是人类生活的真正荣光之所在，而他也以自己非凡的独立精神，为运用这一原则打下了科学基础。在杜尔凯姆看来，人类生活的真正“精神”是“集体精神”。整个形而上学系统——宗教的及科学的系统——都是人世生活的象征性投射形式，这种日常生活本身，也是一种社会生活。杜尔凯姆的著作寓含着这样伟大的意思，人单独，或更

精确地说，人们在一起，决定着自己的命运。杜尔凯姆把生命和著作一起奉献给了这种信仰。

杜尔凯姆于 1858 年 4 月 15 日生于(法国)洛林省厄皮纳尔。他的祖辈都是犹太教士。他从小就为取得犹太教士资格作准备，研究了《旧约》、《犹太教法典》、希伯来文和历史。虽然他很早就放弃了这些兴趣，但是在他后来成为社会学家之时，宗教又成了他大胆研究的题目之一。他想经常提醒人们记住，说到底，他是犹太教士的儿子。

杜尔凯姆一直是优等生。他在第一所大学——厄皮纳尔学院——读书时，好几次都是班上的尖子，并轻松地赢得了学术竞赛的第一名。他非常敏感、观察事情细微、深刻，这些性格特征贯穿他的整个一生。他决定当一名教师，便到了巴黎，在大路易公立学校学习，为进入高师作准备。经过三年准备，他于 1897 年进入高师。此时他二十一岁，举止和思想都已十分成熟。他极度认真、严肃、甚至庄严。这些特征，加上浓密的胡子，为他挣得了形而上学者的称号。

杜尔凯姆感到高师极富刺激却又有些难以适应。学校尤其强调研究辩才的人文学科，这与杜

尔凯姆关心现实的想法发生了冲突。他关心的是那些严肃而又迫切的社会问题。杜尔凯姆深信，这些问题决不能靠迷恋于华丽的词藻或陶醉于神秘象征寓义的作法来解决。杜尔凯姆认为，在以经验为根据的事业中，运用科学的方法进行实际的认真合作，必定会形成解决及处理社会问题的基础。这成了他后来一生的坚定信条。他在高师学习期间从来未在这一立场上动摇过，而且总是公开宣扬这一立场，他的毕业成绩是全班倒数第二名。

在高师的刺激作用和影响下，杜尔凯姆与少数优秀同学和教授密切进行了交往。历史学家菲斯泰尔·德朗热和哲学家埃米尔·布特鲁尤其影响到他的兴趣形成。布特鲁使他对科学方法论产生了兴趣，并对批判分析有了一定爱好，在此期间，三位哲学家——勒努维耶、康德、孔德——的著作对他产生了特别影响。

在高师学习快结束之时(大约 1882 年)，杜尔凯姆决心成为一个社会学家。他的目的是用科学学科所具有的严格的客观性来研究社会现象。哈里·阿尔佩(杜尔凯姆的传记作家)认为，他作出这个决定是因为他不满足于对哲学的一般性涉

猎。从积极方面讲，他想从巩固道德方面，为正在挣扎奋斗着的第三共和国作出一些实际贡献。很多人认为，随着法国的世俗化，人们开始需要用一种新的道德基础来取代宗教和教会。杜尔凯姆认为，为了建立新的道德秩序，以巩固已经发生的激烈变化，有必要对社会生活现象进行科学分析和估价。他自己便着手进行这项工作。他总是从社会政治生活的实际后果，来考虑自己的哲学，并坚持认为，任何哲学都必须总是具有实际运用的价值。

1882 年，杜尔凯姆被指定为桑公立学校的哲学教授，他一直教到 1887 年。1885 年，他同里博合办《哲学评论》杂志，从而正式涉足哲学领域。到 1886 年，他第一次把自己关于社会团结和社会革命的理论系统化了。波尔多大学专门让他开设了一门社会学的课程——这是法国第一次正式承认社会学。

1897 年，杜尔凯姆组织了《社会学年鉴》的编写工作。许多人认为，这项立即成功的计划是他对社会学的最大贡献。十二卷的《年鉴》最终涉及到 1898 年到 1914 年这些年代。《年鉴》介绍了专题论文，许多论文论述了未受过教育的民族的文

化，并且按年代综述了社会学的著作和文献。杜尔凯姆在他的周围组织了一群优秀的人才来从事这项计划，他们详细地有批判地分析了许多社会学和人类学的文献资料。《年鉴》成了进行独创性实证调查研究工作的重要来源，也成了现实理论讨论的生动论坛。《年鉴》里的格言是："社会学的团结和研究的专一性"。这一直是一项集体的事业，动员了各专门领域的许多最好的科学工作者。《年鉴》所包括的学科的大标题是："普通社会学、法制和道德社会学、宗教社会学及思维的社会条件。"

作为一个教师，杜尔凯姆有着巨大的影响。阿尔佩叙述道，他被他的学生当成"人类思想的伟大英雄之一"。他给学生介绍了大量而广泛的题材，帮助他们深刻、敏锐地分析批判材料。这些加上他那令人信服的雄辩口才和专注的热情，使他成了一位杰出而深受学生欢迎的教师。

象赫伯特·斯宾塞一样，杜尔凯姆继承了天才的必然后果——孤立。斯宾塞赞颂孤立，并把"个性"当成生活及自然界所有事物——有机的及无机的事物——的原则。杜尔凯姆继承了同样的传统，为孤立而战，并把"社会团结"当成人类生活

的原则。他哀叹当时非常流行的“对独特性的崇拜”。尽管他的身体素质和性情都不适合去干实际工作，他还是身体力行投入到了现实世界中去了。在教育、政治和社会改革的现实问题上，他采取了多种立场。

杜尔凯姆十分爱国。在第一次世界大战爆发之时，他便致力于做与战争有关的教育和宣传工作。作为一个教育家和作家，他为战士和后方的人民干着他称做“振奋道德”的工作。在此期间他接受并担任了政府的官方职务，大家都知道他的名言：“耐心、努力、信心。”

尽管在现实世界中，他争取表现出坚韧和勇敢，但由于本质上的脆弱，他却无法经受住个人的悲剧。他的儿子安德雷，一个非常有前途的社会学学生，在战争中两次受伤，并于 1915 年死去。杜尔凯姆甚至禁止朋友当他的面提起他儿子的名字。第二年 11 月，他生了重病，他知道他活不久了。他尽了最后的努力，试图完成一部伦理学的长篇著作，却于 1917 年 11 月 5 日去世，留下了考虑多年的未完成的著作。

杜尔凯姆通常被人认为是孔德的继承人，一位实证主义者。帕森斯、伯努瓦—斯米扬、布里斯

托、布格尔以及其他人都认为这是毫无疑问的事，只有阿尔柏特倾向于不同意这一看法。阿尔柏特说道，杜尔凯姆大概不象一般人所认为的那样，受惠于孔德，杜尔凯姆自己也反对称他为实证主义者。

至少，杜尔凯姆认为，人类和自然现象应当包括在自然的统一体中，从主题到普遍法则的陈述都应当从这一角度来考虑。在此，杜尔凯姆认为，孔德和斯宾塞等人的大方向是正确的。他举出了一些学者的著作为例子，来说明“社会学所必然以及理所当然地应当包含的专门学科”。这些学者和著作包括：梅因(法学史)，菲斯泰尔·德朗热(历史学)，施莫勒和比雄(经济学)，普里查德、魏茨、摩尔根、麦克伦南等（人类学），A·H·波斯特和斯坦梅茨(比较伦理学)，泰勒、罗伯逊、斯密斯、弗雷泽、哈特兰(比较宗教和民俗学)，拉扎劳斯和斯坦塔尔(比较心理学)，克特莱(社会地位)，拉策尔(社会地理)。

我们可以发现，早在十八世纪之前，霍布斯(1588—1679 年）便有意于发现一 种“社会物理学”。但是直到十八世纪，人们才认真考虑这一思想。这时，牛顿学说的含义才再讨论，重建西方社

会习俗的工作也才开始进行。这项重建工作的特征是商业精神和中产阶级的兴起，这无疑与那段时间创建社会学的努力密切相关。

在这一革命阶段，法国当然十分惹人注目，而作为革命的孩子，杜尔凯姆正好出生在这样一个时期：信仰理性、自然秩序和社会进步的思想仍然十分强大有力。这里人们不禁会想到赫伯特·斯宾塞，他也受到了相同历史发展过程的影响。我们在后面还会看到，杜尔凯姆深受斯宾塞的影响（尽管他激烈地批判了斯宾塞），在十九世纪后半叶，法国也非常欢迎斯宾塞的思想。

杜尔凯姆所继承的另一个思想便是法国的进步思想。我们可以大致把法国这一思想的历史作这样的勾勒：这一历史从蒂尔戈（1727—1781年）开始，经历了孔多尔塞（1743—1794年）、法国大革命，直到孔德。

在十八世纪，从蒂尔戈开始的进步总思想在法国成了一股强大力量。蒂尔戈似乎是第一个提出人类发展“阶段论”的人。按照蒂尔戈的说法，人类经济发展的三个阶段是狩猎阶段、游牧阶段和农业阶段，人类思想则经历了泛灵阶段、形而上学阶段和科学阶段。后来，孔德接过了这一思想。

孔多尔塞深受蒂尔戈的影响，他同许多人一样，热心于蒂尔戈的历史发展思想。他提出了人类发展的九段论，这与早期人类学家所主张的人文进化论的思想接近；他甚至还运用了比较的方法。孔多尔塞认为，法国大革命是人类进步的必然发展过程。在大革命期间，他把自己的思想变成了行动。孔德把法国的进步思想带到了十九世纪，他对杜尔凯姆产生了相当大的影响。当达尔文和斯宾塞的进化论成了左右十九世纪的科学思想之时，杜尔凯姆便积极行动起来，成了忠实（而带批判地）坚持进化的假设和比较方法的人。

杜尔凯姆在担任桑公立学校哲学教授的五年期间（1882—1887年），为他的社会学著作打下了基础。正是在这段时间，他采纳了被称做“有机”社会的观点。在这一点上他尤其受到斯宾塞和埃斯佩纳斯的影响。他们两人都把社会看成是某种“活的整体”。埃斯佩纳斯把社会描绘成具有集体意识的超级个人，与那些由人类个体构成的社会细胞相类似。这一描绘可以看作是有机思想的原型。我们已经知道，斯宾塞所运用的是同样的总思想。

然而，在很多重要方面，杜尔凯姆关于社会的

"有机"性质的观点都与上述观点不同。在此，我们只要说出杜尔凯姆经常使用的术语就足以说明这一点：他在描绘社会结构和社会机能之时，经常使用的术语有："社会躯体"、"社会大脑"、"社会细胞质"、"社会有机体的脑脊髓系统"。

杜尔凯姆同斯宾塞一样，在提出有机社会的观点时，所指的含义是：作为一个自成一体的"现实"，社会应当被当成一个单独的领域来研究、描述和解释。尽管"社会事实"明显地同心理现象有关，却不能用心理学来解释；也就是说，整体大于各部分的总和，应当在不同的层次上对其进行研究。自孔德起就有许多重要人物坚持这一种(现在称之为)"超有机"的理论。此外，这种理论也与冯特的某些思想相类似。杜尔凯姆曾经在德国拜访过冯特，冯特著作的科学严密性给他留下了深刻印象。人们常常批判杜尔凯姆的这一观点，说他把形而上学的现实转嫁到社会之中。不过，尽管他所用的语言经常表明了这些变化，再清楚不过的情况似乎是，他只是想把社会事实当成"事物"，以便可以用"科学方法"来对待社会现象。

杜尔凯姆为社会学的方法论作出了重大的贡献。他的总目的是把社会学变成一种经验主义的

研究。他在自己的著作中试图运用“决定性试验”(Crucial experiment),这种在自然科学中十分成功的方法来研究社会现象。这与霍布斯、黑格尔等试图建造包括人类活动一切领域在内之系统的哲学家形成了鲜明的对照；这种做法也完全不同于斯宾塞、泰勒和弗雷泽这些进行大规模比较综述的人类学家。帕森斯把杜尔凯姆叫做“他所处时代的最伟大的经验主义者之一”,并继续说道：“从最好的意义上讲，杜尔凯姆是这样一种理论家：从不谈‘虚无飘渺’的理论,从不一味‘空想’,而是随时寻求解决具有决定性意义的经验主义问题。”

阿尔佩认为,杜尔凯姆在德国访问冯特期间,印象最深的是冯特方法的精确性以及严格限定的准确性。在《劳动的分工》(1843 年) 一书的前言中,杜尔凯姆写道：“首先,本书是用实证科学的方法处理道德生活事实的一种尝试。”按照帕森斯的说法，杜尔凯姆忠实于真正实证主义的立场。

杜尔凯姆坚持认为，为了能对社会资料作经验主义的处理，有必要把社会事实当成“事物”来对待。这一重要假设是他的全部著作的基本点，但这一假设却引起了相当大的混乱；这一情况可

以部分地追溯到他所使用的语言。杜尔凯姆坚持把社会事实当成“事物”的作法，产生于他避免采取归纳的、理念化态度的决心，而归纳的、理念化态度则是孔德和斯宾塞等人著作的主要特征。作为一个经验论者，杜尔凯姆必须研究那些可以观察到的、可描述的、可加以分类的，以及可以解释的材料，而不仅仅是从某些武断的假设（比如人类的心理一致性，以及阶段进化的假设），归纳出有用的东西来。在杜尔凯姆看来，把社会事实说成“事物”，只不过是为了识别社会资料：“一切所给的东西，一切可以观察的东西，由此具有了事物的特征。把现象当成事物，就是把它们当成资料对待，这些便是科学的出发点。”

杜尔凯姆在热中于仿效“精密科学”之方法的过程中，大概将社会领域的“现实”过分戏剧化了，从而留下了把柄，使人很容易攻击他，说他给社会现象赋予了形而上学的现实。而他所说的一切却是另外一个意思：既然社会习俗是“外在”于个人、并对他起强制作用的东西，社会习俗也就可以被当成个人那个世界的一个部分，因而可以这样来加以研究：“一件社会事实可以通过它施加或有能力施加在个人身上的强制性力量来加以认识，而

这种力量本身也可以通过那存在着的某些特别的约束力，或那种旨在对抗人人都具有的破坏这种力量的倾向中认识到。”

虽然社会事实来自个人思想的集合，它们却从个人之外的领域(社会)，对任何特定的个人产生作用。因此，必须依照另外的社会事实，而不是根据其它种类的事实，比如，生物学的或心理学的事实，来对其加以解释。杜尔凯姆说道：“每当一个社会现象被直接用心理现象来加以解释之时，我们可以肯定，这种解释是假的。”

社会事实虽然从外部“现实”反映到每个人身上，却内化为个人的意识，代表着个人与集体所共有的东西；可以说，社会事实是个人内心的社会，并且可以用那种确定独特个人的生物学意识区别开来。在社会范畴中，杜尔凯姆包括了这样一些概念：时间、空间、力、原因，以及法规和道德准则等。这些概念的含义对认识论来说，非常重要(关于这一点后面我们还将看到)，这些含义也有着非常有趣的历史。

上面扼要叙述的有关方法论的含义，为杜尔凯姆赢得了社会学功能主义之父的称号。拉德克利夫—布朗举出了杜尔凯姆给社会功能所下的定

义，"一种社会制度的'功能'就是社会制度与社会有机体需要之间的一致关系。"社会的需要与构成这一社会的个人的需要相关，但在层次上不相同。人出生在社会的世界就象他出生在物质的世界一样；这个社会的世界在他出生之前就存在着，在他死后还会继续存在下去。社会世界存在的条件不一定就是个人存在的条件，因此必须分开来研究。

拉德克利夫—布朗陈述道，杜尔凯姆是第一位系统地描述出社会与有机体相似的人，他的基本设想是功能主义。有机体的生命被认为是有机结构的活动过程，与此相似的是，社会生命在杜尔凯姆看来，也是社会结构的活动过程。

如前所述，杜尔凯姆运用了一般进化的假设和比较的方法。大多数学生同意，他在运用这些思想之时，比起孔德、斯宾塞、泰勒和弗雷泽来说，更带有批判性。例如，在运用比较法时，他坚持道，比较只能在"同类事物内部"进行，他还试图估量自己的比较资料。人文进化论者，比如斯宾塞、泰勒、弗雷泽和兰，倾向于把一种社会现象的所有例子都看成是分量相等，而杜尔凯姆则引进一种相对论的立场：社会正常状态总是相对于每一特

定社会的发展阶段而存在着。

杜尔凯姆关于“正常状态”的概念在他的全部著作中起着重要的作用。在他所指的“正常”和“病态”问题上，人们之间存在着很大的争论，但我们只消简要读读他的著作就可知道，杜尔凯姆所说的“正常”是指的某种“一般状态”。他说道：“我们将那些表现出最一般形式的事实叫做正常，而把其它形式称做不健康或病态。”他坚持只把这一定义运用于社会的某一时期，或者，正如他想（按照他的进化论立场）说的那样，运用于社会发展的某一特定阶段。

这样一来，对社会现象全盘比较的作法就或多或少地被排除开，不再看成是分析社会结构和功能的可靠工具了。格尔基引用了杜尔凯姆论述这一主题的观点：“社会事实以涉及一切社会形式的方式整体发展，只有当我们遵循这一发展过程时，我们才能解释复杂的社会事实……。”但同时，我们必须“考虑到，我们所比较的社会都处于同样的发展阶段。”那种把有关进化假设和比较法的任何有意义的发明都说成是杜尔凯姆的功劳的作法可能是错误的。我们至多可以说，在运用这些假设和方法的时候，他更仔细，他也更清楚地意识到了

这些假设和方法的局限性。正如格尔基所说，“……我们的作者杜尔凯姆肯定是一位坚持进化假设学派的人。我们看到，他也严厉地批判了这一学派，认为这一学派比他自己更有点走极端。”

正是经验主义的主张使他赢得了社会学方法论者的声誉。杜尔凯姆解释道，社会学方法的目标，是把孔德的观念变成现实，而不是当成给人们以启示的“哲学灵感”。为了达到这一目的，杜尔凯姆运用了“系统专门化”的方法。系统专门化是《社会学年鉴》所取得的那些伟大成就的特点。

帕森斯列出了杜尔凯姆的一般社会学理论的四个发展阶段。

1. 早期形式主义阶段：《劳动的分工》（1893年）；

2. 早期综合阶段：《社会学方法之规范》（1895年）、《自杀论》（1897年）；

3. 过渡阶段：《个人的代表性及集体的代表性》（1899年）、《道德教育》（1902—1903年）、《道德事实之测定》（1907年）；

4. 新的总立场：《宗教生活的基本形式》（1912年）。

《劳动的分工》一书把社会团结和社会进化的性质作为中心问题来加以讨论。杜尔凯姆认为，人类本身的敌对力量要求人类实行某种强制性合作，以求得生存。以此看法为出发点，他考察了社会的行为规范（包括法定规范和道德规范），以求发现社会团结和社会进化的条件。他认为，在一个社会中，必定能发现一些变化形式，这些形式就是了解该社会的内部结构和机能的线索。他在法定的和道德的规范，社会统计数字（例如自杀的比例），以及宗教习俗中，发现了这些变化形式。《劳动的分工》集中讨论了法定的和道德的规范。杜尔凯姆认为，这些规范表达了一个社会的社会需要。

如上所述，杜尔凯姆虽然是一个“进化论者”，却不赞同进化论的阶段发展思想。他在著作中说道：“再也不可能相信，道德进化就是相同思想的进化，这些思想从原始人的那些含混不清、不确定的想法开始，随着知识的自发进步，一点一点地变得清楚和明确。”他继续说道：“实际情况是，道德规律……是随着不断变化的要求而形成、改变、并保持下来的。”

杜尔凯姆赞同斯宾塞的观点。斯宾塞认为，

从原始社会到文明社会进化的特征是，集团中个人专门化分工的不断发展，导致了相互依赖的合作关系。但是，斯宾塞，这位赞同那种重功利的不干涉主义经济学理论的学者，把这种合作关系归结为个人之间为了相互利益而达成的一种“契约关系”。与此相反，杜尔凯姆则坚持认为，这类规范是社会“所给予的”，而不是追求自己的眼前利益的个人创造出来的。功利主义认为，“幸福”或“自我利益”原则可以导致人们的社会合作，杜尔凯姆则对此完全持怀疑态度。杜尔凯姆说道，表面上的“利益和谐一致掩盖着潜在的或延迟爆发的冲突。因为当利益成了唯一的支配力量之时，每个人都会发现自己处于与其他一切人交战的状态之中。这是由于无论什么也不能使自我平静下来，任何就这种外部对抗达成的停战协定，都不会维持多久，只有利益才是持久的。”

杜尔凯姆着手研究法定的和道德的规范，以求从这些规范中找到社会聚合的真正源泉，因为，正如他所说那样，“道德规范的特点是，这些规范确切地说明了社会团结一致的基本条件。”他在这些规范中找到了两类法则——“镇压法则”及“复原法则”——之间的区别。

镇压法则只不过是传统习惯、信仰和社会制裁的表达形式，在惩罚的威胁下，要人盲目遵从。

杜尔凯姆把建立于镇压法则基础之上的社会团结一致叫做“机械的团结一致”。机械的团结一致主要靠世袭权来维持，这可以在原始的“未分化的”社会中找到。这些社会是在“一个集团的所有成员共有的总体信仰和感情”的基础上组织起来的。杜尔凯姆把这种社会称做“集体型”社会。

复原法则强调恢复到原状而不是惩罚，在任何时候这条法则都只影响到集团的某个部分。这条法则的作用是保持现状，对危害集团的罪行不施惩罚。复原法则表明了“有机团结”，即以特定的个人相互合作为基础的团结一致。

在复原法则占统治地位的地方，社会在专门分工的基础上组织起来，团结一致是基于“一种由确定的关系连接起来的不同的专门机能系统”。由于机械团结的基础是把个人同化为共有的信仰和感情的整体，其团结的取得就是以牺牲个人的“人格”为代价。与此相反，有机团结则主张维护人的个性和独特性。不过，我们不应当认为，在有机团结的社会中，个人越来越少地依赖社会；情况恰恰相反，因为日益增加的(维护人与人之间的差

别的）专门化分工产生于愈来愈多的相互依赖需要，而社会则提供了调节人与人之间的必然联系的规范。正象有机体的统一一样，“各部分的个性越鲜明”，这种类型的社会团结一致也越牢固，“有机团结一致”的说法便由此而来。

在作出上述这种区分的过程中，杜尔凯姆寻找了解答后面这些问题的答案：“为什么人在变得越来越自主的同时，也越来越依赖社会？他怎么能同时既越来越具有个性，又越来越与他人休戚相关？”有证据表明，杜尔凯姆以这种方式来提出问题，是为了反驳那些坚持经济不干涉主义的人，比如斯宾塞，提供论据。斯宾塞将“社会干涉”斥之为旨在反对人的自我完善倾向的恶势力，关于这一点，我们将在后边再回过头来讨论。而杜尔凯姆则急于表明，关于个人自由的任何观念都预先决定着社会的调节规范。帕森斯认为，杜尔凯姆发展形成了有机团结的思想，主要是为了回答经济不干涉主义者。

关于本书（《劳动分工》）的主要问题——劳动分工的起源，杜尔凯姆似乎说得不很明确和肯定。由于他发现个人动机与劳动分工不相干，他被迫另外找一种解释。最后，他满足于一种基于人口

自然增长思想的解释。人口增长带来了日趋激烈的竞争，竞争要求以专门分工和合作为生存的代价。在《劳动的分工》的结论篇，杜尔凯姆回到了有关社会中人们所持的共同价值观、态度以及共有感情的重要性问题(帕森斯将这些共同观念、态度和感情解释为“良心结合体”)，并试图把机械团结和有机团结这两种思想放在互补的角度来加以观察。例如，他说道，“如果说世上有一种不容置疑的行为规范，那就是要求我们在自己身上实现集体型社会的基本特征的那种规范。”先进的社会不象原始社会那样严格要求人们遵从集体的信仰和感情，但是“缺乏某种类似性……仍旧是道德衰退的迹象。……人有着共同的感情、共同的思想，没有这些，如上所述，人就不成其为人。”于是，杜尔凯姆作出了这样的结论：那些要求我们实现专门化的规范受到了相反规范的限制，这相反的规范命令我们，要象其他人一样行事。

在杜尔凯姆的后期著作中，有机团结的思想不再那么重要，他对“良心集合体”的详细阐述则成了具有远久意义的贡献。《劳动的分工》明确地为他的后期思想的出场作好了准备，并且，《劳动的分工》的某些主要特征也从来没有为杜尔凯姆

所丢弃，尤其是他对社会的和道德的生活的确认："人并非生来便带来了道德观念，社会也不是简单地由具有道德观念的人拼凑而成。由于生活在社会之中，人就是道德的人，因为道德包括与集体保持一致却又不与集体等同起来的作法。要是一切社会生活消失，道德生活也会随之消失，因为人不再有什么目的。"

《劳动的分工》是杜尔凯姆的博士论文，他被迫在充满敌意的巴黎大学的教授学者面前，竭力为自己辩护。据阿尔佩所说，在场的人看到，杜尔凯姆"一直占着上风"，由于他的优秀研究成果，他不仅仅是胜利了。

杜尔凯姆的著名研究著作《自杀论》表明，他把《劳动的分工》中的基本思想延伸到了另一个经验主义领域。不过，书中的某些重要的理论细点和变化，则需要另作专门的阐述。

杜尔凯姆在《劳动的分工》中，列举了十九世纪增长的自杀率，并以此为证据来反驳功利主义者的"幸福"原则。在《自杀论》中，他选择了自杀现象来进行深入仔细的分析。在统计资料研究和理论构思的基础之上，杜尔凯姆从自杀率中分离出三个起作用的因素，他把这三个称做"利他主义

因素”、“利己主义因素”和“社会反常因素”。

利他主义因素与极端机械团结的思想有关。在这种机械团结中，集体依附性及其压力十分强大，乃至于个人生活相对说来，变得无足轻重。个人自己和他人是如此不看重个人的价值，以至于用不着什么压力就会使人结束自己的生命。此外，实际上也可能出现一种左右自杀的社会控制力；弗雷泽的《金枝》举出了有关这类情况的许多例子。

“利己主义”的因素位于另一极。随着人们不断强调个性价值（这是社会进化和文明成长的一个特征），个人易于感到自己高居于一切事物和思想，诸如上帝、社会、国家，以及其它一切贮存集体感情的事物之上，从而变得更洋洋得意。当事情发展到极端之时，个人便完全远离了社会机构，以至于他不能再承认或感觉到在他之外的权威的力量。这时他面临一种无聊的孤寂，这种孤寂足以使生活无法忍受。当他离开了原来的生活，感到紧张、焦虑之时，他才发现没有集体来支持自己。于是，在绝望之中，他就很可能结束自己的生命。

杜尔凯姆用有关政治、宗教和家庭生活的统计数字来证明自己的分析。首先，他表明，自杀率

与家庭状况有着重要的关系：已婚者的自杀率较单身的人低，父母的自杀率比已婚子女要低——大家庭的父母的自杀率最低。杜尔凯姆对这些统计数字作出了解释，认为这表明了集团的强大依附性具有保护个人的力量。

在另一领域(宗教)中，他发现，“自由思想者”自杀率最高，依次为新教教徒、天主教徒和犹太人。宗教集团坚持权威的程度越高，自杀率越低。不过，在此，杜尔凯姆提出了一个新思想：新教和天主教之间的差别不是在于一种教没有集团压力，另一种有集团压力（这也是《劳动的分工》中包含的意思)——而是新教受到了一种社会压力促使人自由的压力。新教教徒无法选择自由还是不自由，他必须行使自己的自由。于是，个性成了“良心集合体”的产物，而不是如《劳动的分工》中所声称的那样，来自弱化了的集体性。帕森斯认为，这种想法同《劳动的分工》中包含的思想相比，是大大前进了一步。自《自杀论》之后，杜尔凯姆放弃了把有机团结与分化及人口压力连在一起的努力，“意识集合体”成了主要概念。

社会反常(“失范”)的因素在那些社会规范被社会内部急剧变化所打乱的地方起着作用。例

如，在极度繁荣或极度贫困的时候，自杀率就会上升。在这两种情况中，手段和目的之间的关系被打乱了：突然的贫困，使达到惯常目的的手段不复存在；突然的繁荣，使目的不通过惯常的手段而得到实现。在第一种情况中，会出现直接的挫折；而第二种情况则产生了一种无法遏制的胃口，最终必然导致挫折。没有明确的目的是两者的共同特点。

失范(Anomie)就是“良心集合体”——即反映信仰、情操、感情共同体的那一套社会规范系统——减弱或破裂。这是一种灾难性的试图摆脱社会控制的“自由”。在这种自由中，人找不到生活的方向和意义。杜尔凯姆雄辩地阐述了这个题目，将这种自由描述为“从一切外界限制中解脱出来的存在物，一个比历史上任何暴君都要专制的暴君，一个任何外界力量都无法控制、无力支配的暴君。”他继续说道，“当我们的欲望摆脱了一切节制作用的影响，当没有什么东西可以限制这些欲望之时，这些欲望本身就成了暴君，而欲望的第一个奴隶，就是体验这种欲望的主体。”(转引自阿尔佩的著作)失范不可同“利己主义的”自由相混淆：如前所述，“利己主义的”自由是一种真正特殊的

强制手段，一种表现“良心集合体”的确切形式。为了抵销“失范”，就需要一种与社会变化协调的新的道德权威。杜尔凯姆清楚地认识到，这不外乎是一项十分困难的工作。

从《劳动的分工》到《自杀论》，杜尔凯姆在理论上的主要进步是发展了“良心集合体”思想。虽然他的早期著作预示着这种想法，但直到他研究自杀时，“良心集合体”才成了重要的中心问题。在《劳动的分工》中，杜尔凯姆把这个概念与未分化的社会集团等同起来；而在《自杀论》中，他则把它当成了适用于一切社会的一个定义，用以解释个人人格中包含的社会因素。

象惯常那样，杜尔凯姆根据研究结果提出了一个实用的计划。这个计划设计出来的目的，是为了同十九世纪那令人震惊的自杀增长率作斗争。杜尔凯姆认为，自杀不应当看成是“变态”，因为就我们所知，这总是一个同一切社会有关的现象。杜尔凯姆确实指出过，“自杀是真正美德的近亲，只不过它夸大了这些美德”；他这里的意思是指社会团结一致(“利他主义”)、个性(“个人主义”)以及灵活性(“失范”)这些美德。但是当自杀超过一定限度之后，也会成为变态；这些“限度”相对于

任何特定的社会而存在。按照杜尔凯姆的说法，十九世纪大大增加的自杀率，应当归入本源是变态和病态那一类。那么，问题是：什么是造成自杀率增长的根本原因？怎样才能降低自杀率呢？

杜尔凯姆发现，自杀的“利他主义倾向”并没有增大；实际上，是减少了。“利他主义的”和“失范的”倾向则大大增加了，而这两种倾向就足以把自杀现象当成病态。在这两种情况中，潜在的原因是：革命化的经济结构迅速扩大和分化，削弱了社会团结。旧的团结机构——政治国家、宗教、家庭——不再能适应个人的需要。现代国家过于脱离个人，变得十分复杂，以致于个人无法随时认清国家状况，并与之同化。宗教只有在牺牲思想自由的前提下，才具有明确的适应价值。在人类进步的进程中，当理性和对真理的探究限度被放到一边，不加考虑之时，宗教必定会放弃其仲裁的权威，因而也就放弃了他的社会化力量。同样，家庭也失去了它的地位。孩子不再长时间地呆在那无所不在的家庭影响的唯一轨道之上；他们很快毫无防备地受到了许多不同的、相互冲突的因素的影响。随着商业阶级的兴起，世袭的姓氏及其聚合关系的重要性也降低了。总的趋势是朝着突破

社会环境内部的，以及地方环境与一般水准之间的障碍而发展。这种情况有利于利己主义的自杀行为，也大大促成了“失范的”自杀行为的增长。

那么，现在需要的就是一种与现代社会中变化了的机构相适应的统一制度。杜尔凯姆在“职业集团”或“公司”中发现了这种制度。这些集团是在共同的职业和利益的基础之上组织起来，而且据观察，带有“集体人格”的特征。杜尔凯姆争辩道：“没有理由认为，同私人利益相比，公司工人不把公司利益看成是可敬的、地位最高的事，通常，人们总是对那些代表着较好社会的社会利益才采取这种态度。公司利益“随时存在、无处不在，其控制范围延伸到生活的各个部分。”这一事实极好地表明了公司利益可以作为社会团结手段。公司在起到这种作用之前，会有许多变化，而且首先，还必须得到人们的各种承认，不过，此时框架已经形成。

这样一来，杜尔凯姆为现代社会提出了一种实际建议，并以此来结束他的研究工作。《自杀论》包含着杜尔凯姆说明社会学总纲的较好例子：确立社会健康的客观标准，明确产生病态的原因，以及依据社会学的总法则开出治病的处方。

《宗教生活的基本形式》(1912年)是杜尔凯姆的最后一部重要著作。本书不象《自杀论》那样，以独创研究为基础，而是取材于第二手资料，主要依据来自澳大利亚的人类学资料。本书之所以重要，不仅因为这是一部论述原始宗教的专著，而且因为它为社会学理论和普通认识作出了重要贡献。

杜尔凯姆在早期经历中便清楚地认识到，宗教领域是社会学材料的重要来源。是英国的人类学家使他对宗教的起源和分析产生了兴趣，罗伯逊、斯密斯和弗雷泽对他的影响最大。早在1895年，他就接触到了斯密斯的著作，他把它称做一种"启示"。他陈述道："我必须重新进行我的一切研究工作，以便使这些研究工作与这些新观点和谐一致起来。"

当他最后全力以赴地去研究宗教之时，他决定不对这一领域作全面研究（如同泰勒、弗雷泽和斯密斯所作的那样），而是选择一个特定的例子来深入研究。这特定的例子就是澳大利亚的图腾崇拜。他进行的这项研究工作，主要依据人们熟悉的设想：宗教象任何其它社会机构一样，必须看成是人们就某种特殊需要所作出的反应；作为一种社会现象，宗教是集体思维的产物。（事实上，

正是杜尔凯姆早期在宗教问题上的考虑，对这些设想的形成起着重要作用。）

杜尔凯姆给宗教下了这样的定义："一种与神圣的事物，即那些被单独对待的禁忌事物相关的信仰和习俗的统一体系，这些信仰和习俗把所有信奉宗教的人结合成一个单一的、被称做教会的道德团体。"从一开始，他就坚持认为，宗教必定发源于某种具体的现实。这种持续存在的普遍现象不可能如泰勒的泛灵论或摩尔根的自然论所要求的那样，以幻想为基础。

杜尔凯姆就宗教问题作出了两种区分，这种作法对他的整个研究工作，也是十分重要的。这两种区分就是：作为宗教现象范畴的信仰与仪式的区分，以及神圣与世俗的区分。第一种区分把宗教思想与行动区别开来，第二种把宗教态度与人的其它态度区分开来。他对神圣思想的起源所下的笔墨最多。

一个物体，比如图腾，并不是本身就有着唤起神圣态度的东西；是投射到物体上的信仰使这些物体成了神圣的东西。换句话说，一件圣物是一个象征物，它"代表着"某种现实，因而我们不应当去寻找神圣的思想和物体的起源，而应当去寻求

这些思想和物体所象征的现实。杜尔凯姆，这位实证主义者认为这种“现实”应当观察得到，这种“现实”就是社会，因为我们只能观察到，社会在行使道德权威。宗教象征着社会，并且被抬高到不可攻击的道德权威的地位。社会作为一个民族的集体思想感情的表现形式，首先是一种道德现实；宗教则具体地代表着这种现实。因此，最好（如帕森斯那样）说，在杜尔凯姆看来，社会是一种宗教现象，而宗教则不是一种社会现象。杜尔凯姆实际上还这样说道，“几乎所有主要的社会制度都诞生于宗教”，并且，“要说宗教产生了社会的所有根本的东西，这是因为社会的思想就是宗教的灵魂。”

一个社会只有在团结和合作的条件不受损害的情况下才能生存。这就需要不断地支持和重新肯定一种“道德的再形成”。这种“道德再形成”可以通过宗教习俗和理想来完成，因为通过宗教习俗和理想，必需的感情、态度和情操就可以体验到并表现出来，尽管这只是在象征的层次上。

于是，宗教所起的作用主要旨在无意识地培养社会存在所必需的那些人类行为，并使这些行为持续下去。这些行为包括：限制个人想入非非，为社会事业作出牺牲，有意于合作，承认凌驾于个

人之上的权力。对宗教的这种理解使人懂得许多事情，比如，某些宗教仪式的含义；从其它观点来看，这些宗教仪式就似乎令人完全不可思议了。区分神圣物与世俗物，即“否定崇拜”的作法阻止了与某些事物和事件相关的行动的自由，促进了戒避、禁欲主义，以及对痛苦的忍耐程度。就积极方面而论，某些习俗，比如牺牲仪式，促进了思想感情的交流(共有感)，使人更加依赖于那超乎于个人之上的权力。

总的说来，仪式主动地运用和表现了一个民族的社会价值和态度。这些价值和态度在理念上不为人所理解，需要不时使之强化。为使这些共同的思想感情成为人们意识到的东西，就得把这些思想感情固结于外界的事物和力量(圣物)，使这些圣物也能为人所体验和操纵。大多数学习宗教的学生的错误就在于，错把这些投射出来的人类思想感情当成了人们身外的力量。当然，这些思想感情也确实存在于任何个人“之外”，因为它们是集体的，或社会的力量。它们发源于人自身的情况并不会使它们变得不那么高尚。一切主要宗教的理想也是社会的理想。尽管这些理想从来没有为人完全实现过，至少也使人不至于毁灭。①

上述的总结论来自杜尔凯姆对澳大利亚图腾崇拜所作的分析，或者最好说，对图腾崇拜的研究证实了有关人与社会的关系的预想，这些预想曾经出现在他的早期著作中。事实已经表明，在图腾崇拜的一些重要问题上，他的观点是错误的，因而他的详细分析也失去了影响力。不过，上面强调的洞察力，仍然值得我们注意。

《宗教生活的基本形式》一书的主要贡献，即认识论方面的贡献，受到了人类学家的普遍重视。作为一个哲学家，杜尔凯姆熟悉认识论的微妙问题。这就是康德所研究的主要问题。杜尔凯姆尽管对康德相当怀疑，但还是怀着极大的兴趣阅读和研究了康德著作。杜尔凯姆尤其对所谓的知性范畴问题发生了兴趣，这些范畴包括：时间、空间、数字、物质、原因等思想。我们通过这些范畴体验，感知世界。那么，这些范畴是先于一切经验，属于人脑的固有部分呢，还是在人获得了关于外界事

---

① 杜尔凯姆尽可举出苏格拉底最后的话语来象征他自己的这种见识。因为在谈论了今生、以及那理想世界的纯正美德和公正之后，苏格拉底还关心着他欠现实世界的一个义务：就在断气之前，他说道："克里托，我还欠阿斯克勒庇俄斯一只公鸡；你能记住帮我还这笔债吗？"

物的感观经验之后，由人脑构想出来的呢？这是理性主义与经验主义的传统之争。对于这两种立场，杜尔凯姆都不接受。范畴的普遍性和外界强制性驳斥了经验主义的立场，因为如果这些思想是个人构想出来的，那么，就会随个人的一时兴致而改变。于是，经验主义只会导致反理性主义。另一方面，理性主义者提出了关于逻辑生活的客观现实的假设，却无法解释超验范畴，最多只能说，这些范畴是“天生便有的”，或者，它们发源于一种“神授的理性”；从原则上讲，我们无法确认这种解释。

杜尔凯姆认为，只有承认知性范畴的社会起源，才能避免这种无法接受的选择。把范畴当成集体的成果，就可克服经典立场的缺陷。这些范畴作为社会思想强加给个人，个人被迫在没有证明或信服的情况下，接受它们。人之所以“需要”它们，是因为没有这些范畴，就没有思想交流，人类生活也将停顿下来。逻辑一致性同道德一致性一样，是社会存在的先决条件。这种解释也对经验主义传统的积极方面作出了公正的评判，因为它把范畴与可观察到的现象——社会生活的现实——联系起来。例如，在澳大利亚，某些社会群落把空间设想为一个巨大的圆圈，这个巨大的圆圈被

分割的情况就象营地上的部落分开的情形一样。在他们看来，空间就是反映营地自然安排的形象。某些原始部落的模仿性仪式基于龙生龙、凤生凤的思想，即一种确定的“起因”观念。可以设想，比这更复杂的因果关系原则，也是一种社会产物。杜尔凯姆证明了，人类思想的其它一切范畴也是如此。

简言之，杜尔凯姆把他的想法外推到了人类的所有思想和经验。早在《劳动的分工》一书中，他便系统地阐述了这些思想和经验。如此巨大而有胆识的工程，必然使他遇到矛盾和困难。但是，他是一个倔强的人。一旦他决定研究一个中心见识，找出其中最有分歧、最细微的意义之时，就没有谁能够阻止他。在此，他发现了够多的问题，足以使社会学者们忙乎好一阵子了。

杜尔凯姆在人类学和社会学中均占有重要位置。在估价他的重要性之时，必须考虑到这两个领域。人类学家们主要强调了他在人种学文献研究方面的贡献（特别是他任《年鉴》编辑时的成就），他对图腾崇拜的研究，以及他的功能主义方法。社会学家则很少注意他在原始部族研究方

面的特殊贡献，而强调了关于社会学的一般性理论，尤其是那些出现在《劳动的分工》和《自杀论》中的理论。他们也欢呼：杜尔凯姆是现代社会学方法论的奠基人。不过，似乎这么来说比较保险些：至少在美国，社会学家而不是人类学家，让杜尔凯姆在社会学中占了更高的地位。无论怎样，他无疑是一个伟人，深受两个领域的科学工作者的尊敬。

杜尔凯姆被人们称做社会学现代派的开创者，人类学的功能主义之父。他那独特的方法论为他赢得了这两个称号。将自然科学的方法运用到社会学资料研究之中的作法，尽管不是什么新东西，而他却在相当程度上一直坚持这么做了。斯宾塞、泰勒、弗雷泽等人也持这样的观点，但是他们没有象杜尔凯姆的著作所表明的那样，细心地和有批判地应用自然科学的方法。他信心百倍地广泛运用科学方法，这种作法还不能证明是对的；不过这也是其他人，包括自然科学家的缺陷。今天那些声称不可能有“人类行为科学”的社会学者，常常忽视了物理学家和化学家所遇到的困难，不知道他们也常常为无法作出肯定结论而苦恼。

上面，我们讨论了杜尔凯姆在社会学方法论

方面的贡献。他的主要基本贡献在于，他理解了象征主义及其向社会的投射。尽管人们经常认为，他对心理学者持敌对态度，但他却以第一流社会心理学家的面貌，出现在心理学领域。他对原始社会的仪式和礼仪所作的功能主义分析，特别清楚地说明了这一点。在这种分析中，他坚持把象征性活动与人们的日常社会活动的实际联系在一起。

从消极方面讲，人们惯常批评杜尔凯姆忽略了心理学。他在强调把社会当成一类特定现实来研究的同时，却拒绝承认个人心理学与社会学的相关关系。杜尔凯姆问道，既然人类个体的集合创造了大大超过任何个人的能力之外的现象，我们怎么能把个人当成中心问题，并以此来解释这种现象呢？事实上，由于人主要是社会的产物，研究社会应当先于研究个人的行为。

人们(特别是帕森斯)指出，杜尔凯姆著作中出现矛盾，一方面是由于他坚持实证主义信条，另一方面，是因为他承认，目的、态度、思想感情和价值，是研究社会的最重要的现象。社会聚合力无法通过感官来观察到（通过感官观察是实证主义的要求)，要说可以理解的话，也只有通过相当丰富的想象才能办到。但是，如果我们记住“观

察”这个术语本身很难界定的情况，那么，对杜尔凯姆的批评也就不那么重要了。更重要的是，我们要注意到科学家所做的，而不要讨论他说他在做什么的问题。杜尔凯姆所做的，是使自己熟悉大量不同的文化资料，寻找关系的一般规律，系统地提出假设和理论，以解释并指出人类改进社会的方法。

杜尔凯姆对社会学和人类学产生了巨大影响，在法英两国尤其如此。在这两个国家中，他的追随者包括：H·于贝尔、M·毛斯、G·戴维、P·福科内、M·阿尔布瓦，部分讲来，列维—布吕尔也算一个。他的总影响很难确定。作为第一位系统的功能主义者，他的影响是无法估价的。作为“有机”社会观点的宣传者，他为现在称之为“超有机的”思想的发展作出了贡献。超有机的思想，可以从克罗伯的著作中，以及莱斯利·怀特的极端看法中见到。洛伊说道，他也阐明了“模式”思想，这种思想在美国人类学家中大受欢迎。美国人类学家所寻求的是社会一切习俗所表达出的中心思想、精神状态和气质。

在今天，杜尔凯姆引起了人们对历史的兴趣，尤其在社会领域中，人们正在认真地研究他的著

作，以了解他的著作对当代问题和理论有何启示。他的洞察力尚需得到人们的完全承认和正确评价。

弗兰茨·博厄斯：
冰冷的热情

弗兰茨·博厄斯说道，正是“处在北极地区那极度孤独中，又同生气勃勃的世界保持着联系”，他才显得具有生命的活力。这种夸张的矛盾——极度的孤独和生气勃勃的世界——贯穿博厄斯的整个一生，也是帮助人们解释构成他著作的一连串矛盾的线索。

人类对博厄斯是一个难解的谜，因而也是一种挑战。本来，他可以轻松地成为物理学或自然科学的著名人物。他本身喜欢非人的自然现象——从物理学家的弹子球到植物学家的蕨类和花草。但是，他却选择了研究人的工作。博厄斯研究了在智力和体力上完全有应变能力的人类，或者更精确地说，他研究了完全具备这些能力的人们。他就象一位拼死而战的人一样，忘我地工作。他的行为使人想到这样的运动员：因为缺乏天生的

才能，他不得不努力地干，靠决心和勇气来弥补自己天生的缺陷。而且情况常常是这样：具有天生才能的运动员会失败，而博厄斯却往往成功。

他在努力理解人的斗争中创立了一种严格的人类学——从来也不允许自己就人的问题轻易下一个判断。尽管他总是强迫自己投身到生气勃勃的世界中去，他却仍然保持着孤独的地位。

博厄斯于1858年7月9日出生在(德国)韦斯特伐利亚的明登。他是迈尔·博厄斯和索菲·迈尔·博厄斯所生六个孩子中的一个。迈尔·博厄斯夫妇都是犹太人后裔。弗兰茨的父亲是一位生意兴隆的商人，母亲则是一位极其热心于社会政治事务的积极分子。父母，尤其是母亲，积极献身于1848年德国大革命的精神和理想。博厄斯也谈到，那种自由精神成了他幼年家庭生活的“活生生的动力”。他的母亲是很多“四八年代人”的亲密朋友；他的妹妹同亚柏拉罕·雅各比博士，一位属于这个革命团体的人结了婚。

博厄斯把母亲描述为一位“充满理想、热衷于公共事务的”妇女，在她的许多成绩中，他举出了一个：创建了明登的第一所弗勒贝尔幼稚园。据博厄斯所说，他的父亲虽然也是一位“自由派人

士”，却对他母亲所献身的事业没有那么积极。

在六个孩子中，只有博厄斯和一个姐姐、两个妹妹没有夭亡而活了下来。母亲以及姐妹（尤其是姐姐）同他的关系，强烈地影响着他的一生。她们对他极为关怀，千方百计保护他，这种态度有时真使他感到受不了。不过，他对她们还是一贯忠诚。

尽管博厄斯是一个纤弱多病的孩子（这也是为什么他的母亲和姐妹们总是大惊小怪，生怕他出了什么问题的原因），他却在大多数时间跑到户外去玩。从很小的时候起，他就喜爱自然。母亲也鼓励他去调查、研究植物。他很少回忆自己的过去，八十岁时他回忆道，他在童年时期就“对自然现象产生了强烈兴趣。”

博厄斯对童年家庭生活那种思想自由的气氛给予了很高的估价。他说道：虽然父亲“对老家的礼仪仍然怀着一种深厚的感情”，父母却“打破了教条的枷锁。”他谨慎地说道，他的父亲并不允许对礼仪的怀念“影响到博厄斯的自由思维”。博厄斯非常感激父母的这种态度，就此他说道：“许多年轻人都受到宗教教条的束缚，为了冲破这些束缚不得不去拼搏，而我却免除了这一点。”

他在十九岁之前同家人住在明登，在那里上了小学和大学预科。人们对他这段时间的生活情况知道得很少，因为他不愿回忆过去。阿尔弗雷德·克罗伯认为，博厄斯的这种性格特征表明，他只是对现在和将来保持着热情和关切。据说，他相当擅长弹钢琴。多少年来，钢琴一直是他高兴和解闷的方式。从博厄斯的童年生活中，人们会得出这么一个有关他的印象：他是一个对自然、音乐、上学感兴趣的身体纤弱的孩子，在家中完全受着母爱般关心的支配。

大约从二十岁起，博厄斯便开始了大学生活。他在海德堡、波恩以及基尔学了四年。1881年，当他二十三岁时，他在基尔得到博士学位。起初，他专攻物理学和数学，后来又对自然地理及文化地理发生了兴趣。他的博士论文是物理学论文，题目是《水的颜色问题的若干专门理解》。按照当时的要求，除了他的专业论文答辩之外，他还得就其它的论文进行答辩。其它论文中的最后一篇题为《从艺术和道德的立场上考虑，当代小歌剧也该受到谴责》。这篇论文揭示出博厄斯人格的一个方面，这个方面将充分说明他的大半生的生活和工作。

克罗伯说道，“可以设想，博厄斯的大学生活既丰富又充满激动人心的事”，他举出博厄斯脸上留下的决斗疤痕来证明这种假设。博厄斯常常解释说，这些伤疤是在巴芬兰被什么东西抓了之后留下的印记；这种说笑似地回避有关自己私人历史的问题的方式，是博厄斯的一个特点。然而这确实是决斗留下的伤痕。当时，分别代表着贵族学生和平民学生的两个学生联谊会(Korps 和 Burschenschaft)之间敌对情绪严重，这种敌对关系导致了一场决斗。博厄斯属于 Burschenschaft，他无法忍受 Korps 学生的侮辱(这些侮辱经常带有反犹太的色彩)，参加了决斗。

他在德国军队的预备役训练队至少呆了一年，然后又继续学习了一年。接着，在1883年他去了巴芬兰。巴芬兰之行标志着他的人类学研究生涯的开始。这不仅对他，对人类学来说，都是一次意义重大的经历。一家德国报纸 Berliner Tageblatt (《柏林日报》) 资助他到巴芬兰一年。这家报纸登载了他的信件文章。

他同爱斯基摩人密切进行了接触，这种体验是促成他的兴趣从自然现象转移到自然界的人类现象的决定性因素。几年之后，他带着特别的感

情描述了爱斯基摩人："我看到，他们同我们一样喜爱生活，哪怕是艰苦的生活；在他们看来，大自然是美丽的；在爱斯基摩人心中，友谊感也是根深蒂固的；尽管同文明生活相比，爱斯基摩人的生活是野蛮原始的，但他们同我们一样，都是人；他们的感情、美德和缺点，同我们一样，都是人性所致。"

在以后几年中(1881—1885年)，他住在纽约，然后回到德国，在著名人类学家阿道夫·巴斯廷创立的人类学博物馆当了一名助理馆员。1886年，他在柏林大学任临时地理讲师期间，研究了一群被带到柏林的贝拉·库拉(BellaCoola)印第安人。后来他决心再作一次实地探险，这一次是到不列颠哥伦比亚。不列颠哥伦比亚之行后，他又于1887年回到了纽约，担任了《科学》杂志的助理编辑。同年，他与玛丽·克拉科维察尔结婚，并决定成为一名美国公民。他于1888年夏回到不列颠哥伦比亚，研究西北印第安部族。这项研究工作标志着人类学巨大研究工作的开端。

从1888年到1892年，他在克拉克大学任教。在他的指导下，A·F·夏默伦成了第一个获得人类学博士的人。1892年，他辞去了克拉克大学的职

务，担任了芝加哥博览会人类学展厅的首席助理。1895年，他担任了芝加哥自然博物馆人类学馆馆长。他一直担任着这个职务，直到后来与他人发生私人矛盾之后，才被取消了这个职务。1896年，他开始在全美博物馆工作，担任了人种学和人类躯体学展览馆馆长。1889年，他开始了哥伦比亚大学人类学教授的长期生涯。他也曾经担任过几年(1901—1905年)全美博物馆馆长的职务，负责指导本世纪初，该博物馆在人类学领域进行的大部分伟大的研究和探索工作。在这一期间，博厄斯在研究工作上取得了最伟大的成就，其中最著名的要算杰塞普北太平洋探险。这次探险的任务是试图把北美土著与亚洲大陆的部族联系起来。

他的其它主要工作包括，在 1901 年被指定为美国人种学办公署的荣誉语言学家。他担任这个职务之后，写出了三卷本《美洲印第安人手册》，于1910年在墨西哥创立了美洲考古及人种学国际学院，于1917年创办《美国语言学杂志》，并担任了美国科学院美国本地语言协会主席。

博厄斯在晚年，个人生活极其不幸。他的六个孩子中有两个突然死去，其中一个死于车祸。他的妻子也于 1921 年在一次车祸中 死 去。1931

年，在他七十三岁时，他得了心脏病，但后来又基本恢复了健康，能照常工作。他又继续努力工作了十一年，于 1942 年 12 月 21 日在哥伦比亚大学教员俱乐部的一次午餐会上突然去逝。

博厄斯是美国所有科学荣誉协会的成员，也是大多数外国科学协会的通讯会员。他曾任纽约科学院院长（1910 年）、美国科学促进协会主席（1931年），还任过其它荣誉职位。他还是牛津大学荣誉博士。

相对说来，他写的书较少，这些书中除去一本之外，都是在他晚年完成的。他的大量研究成果大部分记录在六百多篇研究文章中，这些文章登载于专业杂志。他的伟大著作《原始人的头脑》于 1911 年出版。直到 1927 年，他才写了另一本书《原始艺术》，接着，于1928年，他又发表了《人类学与现代生活》一书。他于1938年发表了《普通人类学》，以及修改版《原始人》。博厄斯收选了他的最重要的论文，汇集成一册，以《人种、语言及文化》为书名发表于 1940 年，这是一部很有价值的选集。

弗兰茨·博厄斯仇恨权威。他反抗、蔑视一切

权威，无论是传统权威，还是大学校长的权威。他规劝他的学生独立思考、独立行动，对那些不这么做的学生表示惋惜。他在一生中都反抗着权威，包括他自身的权威。当他无法使某种思想系统化之时，他就会不作任何宣布而另辟一条路，使他的追随者们无法弄清他的方向。他是美国人类学最伟大的英雄。但美国人类学中却没有博厄斯“学派”。

当博厄斯还是一个学生时，一位满脑子神学思想的朋友向博厄斯声称道，“他（这位朋友）相信传统的权威，确信大家无权怀疑过去传给我们的一切。”这便是博厄斯“难忘的一刻”。他感到震惊，许多年之后，他举出了这件事，认为这次谈话一直影响着他的一生。在同一篇回忆录中，他又提到对权威的憎恶：“在我头脑中不存在盲目信仰宗教权威的心理根源，我很早就对这种盲目崇拜感到震惊。多年来，我一直考虑着盲目崇拜这个问题。我们怎样才能认清传统加在我们头上的枷锁？这个问题实际上决定着我的整个社会观。因为一旦我们认清了，我们就能打碎这些枷锁。”

有人建议道，要解释清楚博厄斯的理论（如果确实可以说，他有理论的话），就得了解博厄斯的

思想发展过程。这一过程应当从他童年家庭生活提供的思想自由的背景开始。他曾经热忱地表示，童年的家庭生活使他得益匪浅。他是那样激烈地反对权威，这就需要我们来仔细观察这种早期的自由生活。据说，他的母亲，这位为争取政治自由而不懈工作的人，在自己家中却俨然是一位家长，他对博厄斯无微不至的关心，常常成了他的负担。当他离家之后，她会一周给他写三、四封信。虽然他总是对母亲怀有深厚的情谊，十分爱他的母亲，他仍然感到有必要对她说，他得自己独立生活，走自己的路。

如果我们要问，在多大程度上，他那“打破传统枷锁”的决心同他所遇到的反犹太主义思想有关？这也将是一个非常有趣的问题——明登大概有两家犹太人，博厄斯是其中一家。他的父亲显然是家中唯一没有放弃宗教传统的人。博厄斯从小就是一个思想自由的人，因而没有得到宗教所能提供的任何力量和安全感。但是，通过其他人，他与犹太教保持着联系，并由此受到过迫害。他从未得到过传统所给的任何好处，却为传统付出了代价。这大概也促成了他对传统和权威的仇视。在“人种及进步”(1931年)这篇文章中，他将

"中世纪犹太人的服饰"与"囚犯的囚衣"作为例子并列在一起，来象征统治集团强加在人民头上的东西，"于是，每个人，无论他的人格怎样，就会立刻被归入他所在的团体，并且当成团体的一员来对待。"

无论他投入了多少感情来反对任何严格的控制，他都总是以一种戏剧般的有效方式来发挥他的独立性。他是这方面的英雄，在人类学方面也取得了令人难以置信的成就。在第一次世界大战期间，忠诚成了人们关心的大事。这时，哥伦比亚大学要求学生报告教员的任何可疑谈话。博厄斯准备了一篇陈述不合潮流的观点的强硬文章。他向全班学生朗读了他的文章，并且主动提出，谁要向学校负责人汇报，他可提供一份该文的副本。1918年，他向《国家》杂志投递一封公开信，在信中他申斥了四位人类学家的行为。这四位人类学家在战争期间去拉丁美洲进行科学考察时，为美国收集了情报。他说道，"我不再称呼他们为科学家"，并且指控他们"披着科学的外衣来进行间谍活动，因而出卖了科学。"1919年，在剑桥召开的一次激烈的会议上，博厄斯因为这封信而受到了全美人类学会的正式指责。博厄斯自己意识到，他

的亲德观点(从来没有人指控他对美国不忠)，产生于他对祖国的情感依恋，尽管如此，他没有因此而不公开批判他所在的国家参战。

第二次世界大战前夕，纳粹法西斯主义兴起，博厄斯是公开强烈反对希特勒的人之一。虽然他已经上了年岁，他却尽力地用他的伟大知识、巨大声望和那高尚的人格，去反对希特勒德国。基尔大学，这所授与他最有价值的学位的学府，在1933年焚烧了他的书。

著名的自由人士无论在哪里受到威胁，他们都可指望博厄斯会为保护他们而战斗。这必然使人把他与一些不受人们欢迎的人和事业联系在一起，但他却从不因为害怕被扣上什么帽子而回避斗争。正如洛伊所说的那样："他支持他认为正确的事，而不考虑这样做会有什么后果。"他的这种态度为他赢得了许多忠实的朋友，甚至崇拜者，当然，也自然地在很多领域招来了敌意。但总的说来，他是绝大多数人尊敬的对象，这主要因为他在人类学方面取得了巨大的成就，无人可以同他抗衡。

从教师、同事、朋友和家庭的角度来仔细考察博厄斯，我们可以看到，他是一个既有力量又有节

制的人，他对最亲密的朋友——也对完全陌生的人公开表示出他的仁爱之心。他忠实于妻子、儿、孙、一小部分学生和同事，而且他总是乐于帮助那些稍稍表示需要帮助的完全陌生人。除了这两部分人之外，他同其他大多数人都保持着一种疏远的漠不关心、甚至敌视的态度。在博厄斯同全美博物馆长期不和的那段时间，洛伊是博厄斯的一名学生。他记得“在上课的路上他总怕真地遇到了博厄斯。”洛伊说道：“(博厄斯)先简短说声‘你早!’然后便一声不吭，使我感到这情境无法忍受。”

每当博厄斯争论问题时，他总是沉着而不动声色，习惯于作出不带感情色彩的深刻分析。不过，有时他也会不由自主地感情激动起来。一次，在一辆观光游览车上，司机差一点要把博厄斯和他的孙子扔下车去，因为博厄斯用手杖威胁这位司机说，他在路上的介绍歪曲了历史的真实情况。当他还是一个大学生时，邻居家的一位弹钢琴的姑娘无法正确弹出莫扎特的一段乐曲，他为此大为光火；每当这姑娘弹到这一节时，他就会不停地在自己钢琴上敲出这段乐曲来。不过，这些大概是极为少见的情况。总的说来，在表面上，他表现

出镇静、沉着、果断。他曾经花了三个小时来教儿子说“谢谢!”这个控制感情的例子，值得所有家长学习。

在家人和朋友面前，他不象不熟悉的人所了解的那样严峻。他帮助子孙们学习，带他们远足。他富有幽默感，特别喜欢讲笑话，说谜语。他晚上很忙，却总要留出一点时间同家人呆在一起，同他们一块度过大部分休息时间。

作为一名教师，博厄斯的巨大影响与他那不愿意、也没有办法去巴结他人的习惯密切相关。他不是因为讲课精彩或熟练，得到了学生的拥护，而是完全靠他的著作的价值赢得了学生。他的周围没有一大群缺乏批评眼光的热情追随者，他吸引的只是一小部分忠实的年轻学者。这些学者后来的成就使他成了美国人类学最伟大的导师。他是一位有点令人生畏的人物，不愿让很多人知道他的材料；他只鼓励那些确有很高天赋的学生的学术兴趣，而不劝说其他人。这些学生起初被他的著作中不带感情的深刻分析以及他那冷冰冰的人格所吸引，只是到了后来，通过密切接触，才感到他放射出来的温暖光辉。后来，他们称他为“弗兰茨爸爸”。

在哥伦比亚大学任教四十年中，他开的主要课是“统计论及北美印第安语言”。他给学生压上重重的担子。学生们上课除了带纸和笔，还得具备与这门课关系密切的特殊技能，比如数学和语言学。他用来说明、证明人类学的最重要原则和方法的大部分实际资料，都得由学生自己收集、组织、消化，他既不帮助他们，也对此不感兴趣。他主要对原则、理论、方法感兴趣。按照克罗伯的说法，他要求学生“不折不扣地相信自身的价值”。

尽管他在哥伦比亚男子学院停开了人类学导论这门课，并为此感到十分庆幸，多年来他却乐于在巴纳德女子学院开设同一门课。实际上，人类学导论是他喜爱的课程之一。女孩子似乎比男孩子对他更有吸引力，而他也会对她们的要求作出反应。也许由于这些女学生有着年轻女性的本能和计谋，她们更容易透过他那严峻的保护盔甲，看到他的本性。①

当学生们成熟并开始干自己的工作之后，博

---

① 在给父母的书信日记中（1886 年 9 月 21 日），博厄斯谈论了他所研究的贝拉·库拉印第安人，这之中有一段题外话：“……（似乎妇女总是比男子更聪明）……。”这表明了他在早期对妇女的喜爱。

厄斯继续把他们当成“他的学生”。按照赫斯科维茨的说法，他觉得有义务不同意他们的看法。他对他们的工作总是持批评态度。虽然事实上他的批评通常正确，却并不能减轻他们中一些人的不舒服感。他的伟大才能就在于他对理论、方法所作的批评分析。无论什么作品都逃不脱他那极有耐心、过分细微的剖析。在很多学生眼中，他看起来总是捉摸不定，也很难讨得他的喜欢。但是，无论他们在他的手下感到怎样失望或遭到什么挫折，他们都对他给予高度评价，对他无限崇敬。这既是因为他在人类学领域几乎占据了最权威的地位，也因为他的人格代表着力量和正直。

对于这样一位有力的，而且似乎是捉摸不透的人物，人们，尤其是那些职业生命受到他左右的人，会在他身上发现模棱两可以及矛盾的态度。我们从博厄斯的许多学生身上的确看到了这一点。露丝·本尼迪克特在1943年谈到了博厄斯在人类学史上的地位，这段话可说是典型的夸张看法。露丝·本尼迪克特说道：“他发现，人类学对于喜爱原始东西的那些富于浪漫思想的人来说，是狂想、猎奇的场所；他留下了一门学科，在这门学科中，理论可以得到验证；他还从不可能的情

况中确定出可能的事情来。”对于这种观点，博厄斯的另一位学生 R·H·洛伊觉得有必要表达他自己“强烈的、不妥协的”相反看法；他声称：“博厄斯极其厌恶这样的看法：他是属于研究土著居民的民俗那一类的文化英雄，他给一片漆黑的世界带来了光明。在给我的一封信中，博厄斯明确地批判了这一点。……”但另一方面，洛伊在赞扬博厄斯方面又走得太远，以致于把马林诺夫斯基在野外工作上的革新创造，简单地说成是马林诺夫斯基依从了博厄斯的观点。1944 年，洛伊发表了一篇纪念博厄斯的论文，在文章结尾时他满怀深情地说道：“……透过那些乖戾的言语和性情，我看到了那种他人身上没有的真实光亮在闪耀。”

“冰冷的热情”是大家公认的关于博厄斯的唯一铭言。据说这句铭言最初与伟大病理学家鲁道夫·菲尔科有关(人们把博厄斯与菲尔科相比)，它揭示了博厄斯那不自觉地显露出来的人格。在庆祝他获得基尔大学博士学位二十五周年的集会上，他对一篇发言作出了反应。他有意识地以这种方式表露了自己的观点：“我对那些热情与我合作的同事和好朋友感激不尽。我从事写作，主要依据的是那种对自己以及他人著作的不带感情色

彩的批评。我真担心，同我合作并不总是一件容易的事。”人们普遍把博厄斯人格的这一方面当成一幅完全的画面而接受下来，但如果我们仔细看看，就会清楚：“弗兰茨爸爸”那冰冷的外表，并没有骗住巴纳德学院的姑娘们。

巴纳德姑娘在博厄斯的保护盔甲上探测到的弱点并不足以容许研究人类的天才学者象对待别的什么人那样，灵活地看待博厄斯。博厄斯的最大优点是，他拒绝采取特别偏好孤独的态度。实际上，他所做的与孤独完全相反。他在人类行动的各个领域都寻求着接触和了解。

他的方法来自自然科学的实验室，他的灵感（按照他自己的说法）则如他母亲解释的那样，来自“自由主义精神”。这种有意安排的、富有战斗精神的自由主义精神，正好把具有老式思想方法的父亲排斥在外，因为他对这伟大民族的传统保持着一种“感情依恋”。不过，这正好可能造成了这样的情况：父亲那未被承认的影响，把博厄斯从生气勃勃的人的世界的撤退，变成了他向这个世界存在的问题和奥秘发动的进攻。由于对人缺乏一种自然感情，他便力图比其他人更多地了解人，以弥补这种损失。要是他没有从父亲那里继承一

些虽然不多却十分关键的东西，他不会意识到自己的损失，也不会有较坚定的决心——尽管有点盲目——来弥补损失。

克罗伯说过，博厄斯“最初，自己开辟了自己的道路，只是在后来，才寻求与那些具有同样思想的人取得联系。”不管这种说法是否有些夸张，至少给人们指出了他的总影响。

在大学时代，德国著名地理学家特奥巴尔德·费希尔对他产生了吸引力，使他的兴趣从物理学、数学转到自然地理，以及文化地理。从巴芬兰回来之后，他同鲁道夫·菲尔科熟识了。按照克罗伯的说法，菲尔科对博厄斯的影响超过了其他任何科学家。菲尔科是一位精力充沛的科学家。他主要成就在病理学，但他在人类学方面也作出了一些贡献。他研究了德国小学生中金发孩子和黑发孩子的分布情况。这是一项耐心的统计研究工作，这种研究工作代表着博厄斯未来大多数工作的特征。菲尔科象博厄斯一样，十分怀疑纯粹理论方面的科学假设；1877 年，在达尔文的《物种起源》发表十八年之后，他仍然反对在学校中讲授进化论。他的理由是，进化论未被“证明”。同博厄

斯的父母一样，菲尔科也积极参与自由政治，于1848年成了一名革命派成员。他以其好斗精神而著称，就科学以及社会政治事件发表自己的观点，并为自己的观点辩护。他那“冰冷的热情”态度给博厄斯留下了深刻的印象。

博厄斯1883年的巴芬兰之行，标志着他一生中三件重要的但又不是不相关的事件：开始了人类学研究的生涯；脱离家庭，踏上了自立之路；又正好开始恋爱。在这段时间中，他开始成熟，下面一段话证实了这一点：“在这几年中，我处在极地的极端孤独之中，却又与生气勃勃的世界保持着联系，在这之中，我感到自己的力量成熟了，随时准备去学习怎样教书。”这段回忆(1901年)的结尾表现出他的松劲情绪，但仍然包含着他意识到的那逐渐成长的力量和创造性。

起初，他是作为一名地理学家去巴芬兰的。此行的目的是寻找自然环境对人的文化影响。但是，当他同爱斯基摩人同行同住之后，却转而更加关心决定文化和性格的社会传统因素所具有的重要性。他意识到了社会传统在塑就人类生活方面所具有的力量。这一认识又使他的兴趣从地理学转到人种学，标志着他的人类学生涯的开始。

1888年，他开始对加拿大西北部的印第安部族进行认真的实地研究。他特别对这些印第安部族的民俗感兴趣，指出了这些民俗与欧洲民俗的明显差异，并开始收集民俗资料。他所收集的民俗资料后来成了人类学最丰富的资料的一部分。这次不列颠哥伦比亚之行是由英国考察西北加拿大部族协作委员会发起并资助的，该委员会的主席就是E·B·泰勒。博厄斯对泰勒用统计法处理文化资料的作法很感兴趣，曾经一度认为，这些方法可以诱导出人种学大多数问题的答案。

从 1888 年到 1899 年，他干过野外考察工作，当过博物馆馆长和教师，获得了大量知识，积累了丰富的经验，到本世纪初，他便作好了准备，开始美国历史上最伟大的教学活动之一。

博厄斯热衷于收集、分类和保存大量素材的工作。为了研究头发变白的原因，他曾经在纽约市一些理发师的帮助下，用放大镜仔细观察过一百多万根头发。他在工作中表现出来的最杰出的坚韧特征，就是他始终认为，从实地收集到的素材十分重要。在谈到一位先前的学生时，他说道，她已经忘掉了她学过的所有人类学知识，不过，她所收集的资料很好；在他看来，这一点救了她的

命。许多证据证明了格拉迪斯·赖卡德对博厄斯的评价正确。赖卡德说道："在博厄斯自己建造的纪念碑中，最坚实的岩石是他的课本，以及他的信念：人们用自己的话语所记录的有关自己的事，说到底，会最精确地揭示出他们自己的动机和思想。"

博厄斯在陈述有关文化的材料时，有意尽量少用文学的和富于想象的语言，这与马林诺夫斯基那极富戏剧性的报告形成了最鲜明的对照。他在论述克瓦基乌托(部族)文化时——这是他喜欢研究的部族——先是写上很短一篇前言，接着，在"房屋"这个题目下作了下述描述："房子一般修建在地上。这些房子四四方方。一座大房子有10×10英寸大。"在"感情生活道德观"这一题目下，他用了同样忠实、简洁的话语："笑声表达出快乐……女人笑因为一位男人想娶她……人们玩得快乐而笑……丈夫和妻子一块儿笑……。人们看到滑稽的事情而笑。"他用这样的描述方法一口气写了一百九十页，整齐地排在分类仔细的提纲之中，这个提纲包括十一个大标题以及大约一百六十个小标题。

在描述文化时，他之所以运用了严谨的文体，是因为他竭力主张，在人类学研究中只能用严格

的科学方法。他的报告读起来很象物理学家的实验笔记。人们在解释这种不带感情色彩的客观描述时，大多联系到他早期所受的物理研究训练。但是，如同其它很多事情一样，这一点也使我们自然地同马林诺夫斯基相比，因为马林诺夫斯基也曾受过物理学方面的训练。这一事实甚至也为克罗伯所忽视，因为他曾经说过：他认为，博厄斯所接受的物理学研究的训练，是人类学中独一无二的情况。

莱斯利·施皮尔常常在评论博厄斯的人中独树一帜。他认为，博厄斯大概并不完全喜欢野外工作，因而不得不严格训练自己以适应这类工作。而洛伊则说道："应当首先把博厄斯当成一位野外工作者来理解。"

施皮尔所坚持的看法——博厄斯"并不完全喜欢野外工作"——可以从博厄斯 1886 年给父母的书信日记中找到一些证据。他在描述与贝拉·库拉印第安人的会面时这样写道：

> 同时，肮脏的孩子尖叫着四处乱跑，有时是吃过饭之后。狗和孩子在人群中穿进穿出；火冒着烟，几乎什么也看不清……总而言之，整个情况都是在考验人的耐心。（11月 8 日）

当他的工作未按日程进行，或是收集到的资料的质量不如预期的那样高之时，他就会感到不快，甚至愤怒。大约在同一时期他写道：

> 今天是我到这里最倒霉的一天了。我花了一整天为寻找新的部族而跑来跑去，实际上却什么东西都没有得到……跑了这么多路，晚上我感到十分疲乏，上床时心情很糟。这是一无所获的一天。（9月 25 日）

几天之后他又报告道：

> 然后我又到贝拉·库拉人的住处，他们又给我讲了个愚蠢的故事。……听故事这件事十分有趣，但这些故事本身比爱斯基摩人的一些故事更恐怖。（10月 3 日）

当工作出了岔子之时，他对文化特征的尊崇和耐心也垮了下来：

> 我非常生气，因为我的青希恩（向导）抛弃了我。……根据经验我应该知道这类事情有可能发生，但说起容易做起难，不可能不生气。我告诉这位笃信宗教的大好人说，他是我所知道的最大骗子，我要把他的所做所为告诉他的牧师。（9 月24日）

从这些提及野外工作的非正式的私人信件

中，以及他关于人种学史的正式报告中，我们可以看到这位正在工作的冰冷热情的科学家。他的手稿分量必定是每天都在增长，因为他说道："我的手稿越来越多，我希望在回到纽约时会成为极有价值的材料(10月 3 日)。"他也不时为这些增多的材料的重要性感到焦急："每失去一刻我都感到不高兴(9 月26日)……。我浪费了三个小时一点东西都没有得到(11月 6 日)……。我发现这些天来笔记做得很少(11月 8 日)……。我今天收获太少，因为我一个人也没见到(11月21日)……。我今天干得不够明智(11月30日)"。此外，每个大收集家都有的那种病态恐惧感也总是侵袭着他的心："你们无法想象我多么担心我的手稿会丢失。"(11月23日)

博厄斯绝不让伤感情绪妨碍他对人的观察，任何这类感情只在闲暇观察自然时才流露出来："那里长着参天的冷杉、多节的橡树，以及一种我不知其名的树。这次散步令人心情高兴，地上遍是茂密的厥类植物，厥簇之间不时露出一些光光的灰色岩石。只有在这里我才觉得大自然是自由自在、无拘无束的，同城市的那种骚动情景如此相似。"在这里，人们不禁猜想，这是植物学家而不是人类学家所具有的感情。不过，我们可以这样来争

辩；疏远感情是客观科学考察所必需的。植物学家可以迷恋于城市的骚动，但当他考察一株杉树时就需排除一切感情。博厄斯就是这样客观地对待他的野外工作的，无论他的作法是受到他的性情的驱使，还是他自己作出的选择。他不愿让自己的感情纠葛歪曲事实真相。如果有人要问这究竟是不是人类学野外工作的可能的或是理想的作法，那么我们可以说，这个问题提得好。我们可以把博厄斯的作法同马林诺夫斯基对待野外工作的态度作一番比较。

虽然博厄斯在人类学中忠实地运用了科学方法（尤其是他的归纳步骤），他却常常怀疑抽象概括对人类学研究有用。这是一个非常有趣却又令人困惑不解的情况。他说道："随时都会遇到这样的危险：在研究之后，就对文化整体加以全面概括。这样得出的结论，实际上是些毫无意义的东西。"关于他是否相信人们会总结出社会发展规律的问题，他的学生和批评家之间存在着意见分歧。我们可以从他的著作中找到问题的两个方面的表现形式。

在他的著名论文《人类学比较法的局限性》（1896年）中，我们可以找到他在早期对总结文化

发展规律的问题所持的态度："我们同意这样的看法：世上存在着某种支配人类文化发展的规律，我们的任务就是尽力去发现这些规律。"1926年在评论马林诺夫斯基的著作《犯罪与习惯》的文章中，他评述了书中"包含的希望"：人们可以找到社会调节作用的一般规律。他说道："……在历史形成的复杂现象与概括出来的科学规律之间、存在着根本的区别。历史事件的复杂性表明了这样一种情形：任何民族以及任何部族的文化生活，只能看成是这种文化生活所处的独特条件的产物。"

他认为，提出"在多大程度上可以找到表明不同社会经历的类似过程的专门规律"的问题是合理的。这大概也很好地表明了，在一般情况下，他在归纳比较人类学资料方面会走多远。他拒绝超过他手头的直接证据来描述文化。由于要或多或少地描述一个部落的全貌需要相当的思考，因此，他从来也不想作这类描述。

在他的作品中人们不难发现，他在理论方面存在着许多矛盾。这可以从这一事实中找到解释：他提出理论的主要目的是要对当时流行的理论加以辩驳。首先，他是一个怀疑论者，一位分析家。1896年，他给进化论和比较法以致命的一击，

美国人类学从此再也没有恢复过来。他主张用“历史再现法”取代“进化再现法”，其目的是以归纳法代替演绎法。要做到这一点，就得仔细地划出许多一定范围的文化区域，然后比较各个区域中文化成长的过程，以便得出站得住脚的演绎概括。“当我们弄清楚了一个文化的历史，理解了该文化反映出来的环境及心理条件所产生的影响，我们便向前迈进了一步，接着我们便能调查，同样的原因或其它原因，对它种文化的发展能起多大的作用。就这样，通过比较文化成长的不同历史，我们就可以找到一般规律”。他反对进化论者及其“比较法”，并提出了这种主要论点：进化论者认为，文化相似点经历了完全一样的发展过程；他们所依据的是没有根据的假设——世界各地的人的头脑都遵循着同样的规律而活动。他争辩道，只比较文化成长的结果是绝不可靠的，因为类似的风俗习惯、特征和信仰可能从不同的起因发展而来。只有在详细研究了小区域范围内文化成长的过程，然后比较了这些区域中各自文化发展的历史之后，才有理由来寻求文化发展的一般规律。

人们将 1895 年到 1905 年这一期间称做博厄斯“热情工作的时间”。他制止了过分宣扬进化论

的作法，同时，提出了一项积极计划：在有限范围内从历史的角度重现文化发展过程，并归纳其规律。1900年到1920年期间，在他的影响下，文化史及再现文化的问题，成了美国人类学家们主要关心的事。然而，博厄斯也对他的思想导致的乐观主义情绪愈来愈感到不安，在以后几年中，他便把研究的重点转移到了对文化适应、功能主义的研究，最后，移到了人格—文化问题。他变得不满意任何威胁着要作过多解释的理论，并且会攻击这种理论，说这些理论十分危险，因为他们把问题过分简单化了。即使碰巧他自己就是这种理论的提出者，他也不会两样对待。

这种态度导致他同学生发生一些非常有趣的争论，最著名的要算他同克罗伯的交锋。这场争论被刊登在《美国人类学家》杂志上。克罗伯是博厄斯早年的学生，那种通过比较历史来再现历史的有用方法，给他留下了深刻的印象，他后来把人类学考虑成一门历史科学。多年之后，博厄斯转而反对这种观点，于是克罗伯提出了抗议。作为回答，博厄斯责备克罗伯，说他不过满足于“用极大的可能性代替结论”，并且把他叫做“伊壁鸠鲁的信徒”。博厄斯把自己说成是一切思辨理论的

敌人，并以这样的说法来结束他的辩论："象文化这样复杂的现象是不可能有绝对体系的。绝对现象体系的提法总是反映出我们自己的文化。"这种说法的含义是：我们不可能对我们自身文化之外的文化作出科学概括；这个观点对美国人类学产生了相当大的影响。

这种极端的怀疑主义，虽然有时会有益处，却带来了某些不幸的后果。据说，当克罗伯主动给博厄斯看一张词汇比较表，以证明某些北美印第安语言的关系之时，博厄斯拒绝看一眼，并声称，他对此"不感兴趣"。据称，这件事发生之时，在语言学领域正进行着一场由沙皮尔的北美印第安语言分类法引起的争论。博厄斯断言，沙皮尔（Sapir）提出的那种关系根本不存在。按照某些专家的说法，由于博厄斯和他的学生反对沙皮尔的提议，语言学领域的进步中断了三十年。

随着岁月的流逝，博厄斯变得对理论越来越怀疑。他将主要精力集中在寻找最精确最详尽的统计法上，以便能详细研究有限范围的区域文化。同先前一样，由于他坚持一种几乎纯粹归纳的科学方法，他根本不可能找到足够的证据来证明一种概念。

他坚持“文化相对论”(这种态度始终贯穿他的全部工作),以便在文化研究工作中最不带人种优越的偏见。这种态度防范了那种依据我们自己的文化价值观念来对它种文化的价值作出判断的作法。就此而论，这无疑是认真负责的野外工作和文化分析的一个先决条件。博厄斯的巨大影响使这种态度成了人类学的平常事情。但后来，他把这种文化相对论推进到了极端，似乎要否认就文化作出任何比较和概括的努力。直到这时，他的某些学生才开始怀疑，人类学究竟能对认识人类行为的工作有何贡献。这个问题继续打扰着人类学。最近，克罗伯似乎渴望寻找一条逃离现代人类学的相对论的途径，正如他所说的那样,“将人性偷偷带进研究人的工作中来”。

如上面所说那样，我们可以把博厄斯同现代人类学的几乎所有的主要理论和方法论联系起来。他总是努力使人类学摆脱“纯理论”，凡是能达到摧毁或削弱流行教条之目的的理论他都要坚持。这种不容忍纯理论的态度使他总是处在人类学理论的先锋位置，不断开拓研究和分析的重要新领域。我们大概可以这样来谈论博厄斯之后的所有野外工作者：他们的方法都来自博厄斯的工

作，或者，博厄斯首先训练了他们。不过，这只能在不强调重点的情况下说出这一番话。

大概除了克罗伯之外，还没有哪一个人类学家的兴趣和成就的范围有博厄斯那么广泛。博厄斯的兴趣和成就，涉及体质人类学和文化人类学的全部主要领域。

博厄斯对那些可以收集、分类，从而能加以统计分析的资料最感兴趣。他在著名的研究人种、自然生长以及发展的工作中，充分利用了统计技术和分析。他放弃了研究身体类型的传统的解剖生理方法，代之运用生物统计法来处理大量的资料。

就理解人种这个问题而言，他的主要贡献在于，他坚持不懈地研究了人的身体类型的生物适应性。他把人也看成一种家养的动物，具有其它家养动物一样的特征——不稳定的身体类型。在1912年，他发表了一篇轰动一时的论文，论述了他和十三名研究助手测量一万七千八百二十一名对象后发现的头型变异情况。① 这一研究结果表明，美国移民和他们的后代在头型方面差异颇大，这

① 弗兰茨·博厄斯："移民后裔体型的变化"，《美国人类学家》，第十四卷，第三期(1912年)。

种差异与父母在美国的时间长短直接相关。被研究的人(意大利人、捷克人、犹太人)的变化与在美国占主导地位的盎格鲁·撒克逊类型的变化情况相一致。

博厄斯选择头型来衡量环境影响所致的变异。在测量中，他选取了那些大多数人认为比较稳定的特征。对于这些变化，他没有提出任何解释;实际上,他以令人不安的谦逊态度作出了这样的结论:“我们所要表明的只是,在时间的进程中,血缘关系虽然不变，头型却会发生某些变化。”这篇文章同其它有关人体测量学的研究成果一起，帮助确立了人体遗传学的概念。种质(germ plasm)传输出的东西并不是固定的特征，而是潜在特征。这些潜在特征在环境的影响下形成了它们的特殊形式。总的说来,这种看法避免了“自然环境因素”所引起的争端。

博厄斯就环境对生长及发展的影响这个问题所做的最有趣的研究工作之一，是他对纽约市希伯来孤儿院儿童的研究。这项研究表明，在身体总发展方面，家庭环境具有优于孤儿院环境的价值，进而说明了孤儿院中院长的变化对孩子的身体健康发展带来的影响。影响变化的因素不仅限

于饮食和医疗状况，还包括严密管辖的程度，以及对每个孩子的个别需要的关心程度。最近，人们研究了育婴堂以及类似机构中儿童的一般健康状况及发育情况。这项研究确证并扩大了博厄斯在这一领域的研究成果。

博厄斯的名著《原始人的头脑》对理解人种问题的贡献，大概比其他任何人的贡献都大。本书被称之为“人类平等的大宪章”。在本书中，他清楚地证明了，种族是混杂而不稳定的，身体类型与智力、品行、语言或其它文化特征之间，不存在固有的联系。从实际意义上讲，他的著作对人类种族观念有着人道主义的影响；而他也在一生中，不断努力将这种影响发扬光大。

博厄斯在整个生涯中，一直对民俗感兴趣。他确信，民俗对于了解外族文化有着十分重大的意义。他提供了有关青希恩、克瓦基乌托、库特耐以及克雷斯（印第安）文化的主要民俗文献。在1908年到1925年间，他任《美国民俗杂志》编辑。是他引起了人们的兴趣，去大量收集有关北美印第安人的资料。

他对青希恩神话的研究成果，是这一领域最著名的著作。在这些著作中，他强调了神话与部

族日常生活的直接关系。他说道："……这些日常生活事件对他们来说，具有十分重要的意义。这些事件或是偶然出现，或是成了故事情节的基础。绝大多数涉及部族生活方式的事件都会准确地反映出他们的习惯。此外，总的说来，故事情节的发展也清楚地表明了他们的是非观念……。从某种角度看来，这些日常生活事件有点象部族的自传。"博厄斯认为，个人仍然是一切社会制度的中心。他还坚持认为，即使是最深奥难解的哲学及宗教教义，也应当看成是日常的思想、态度，以及人民群众的价值观念的制度化表现形式。

有人声称，博厄斯在马林诺夫斯基、拉德克利夫—布朗这类科学工作者开始写作之前很久，就是一位身体力行的"动能主义者"了。为了使这种说法具有实质性内容，他们指出了博厄斯把民俗、神话、哲学以及宗教同部族的日常生活相互联系在一起的努力；他们所指的即是博厄斯就体质发展与文化发展之间关系所作出的考虑；他们举出了他在著作中，把语言学的形式和文化经验联系起来时所使用的语言。T·K·彭尼曼写道：在博厄斯论述中部爱斯基摩人的著作中(1888年)，"我们可以看到每一特征与它种特征的关系，以及这

种关系在整个文化中所起的真正作用。”

莱斯利·施皮尔在评论博厄斯的人中可算是一位坚持不同看法的人。他并不赞同这样的观点：博厄斯为了解个人与文化的关系这个问题作出了重要贡献。他承认，博厄斯意识到了这些问题，他描述的人种学历史包含着功能主义分析所需要的资料，但是他又说道，是洛伊、米德、本尼迪克特这些学生利用了这些资料，在这一领域作出了特殊的贡献。比较稳妥的说法大概是：当博厄斯收集了有关一种文化的材料之后，就有了可供任何分析的资料；不过，这里也存在一个重要问题，那些没有按照确切的理论预见，以及必要的纯理论的观点而收集起来的资料，究竟有多大价值？博厄斯有意回避了这一点，有意不考虑可能出现的问题。

博厄斯在其最后的生涯中，赞同了文化—人格研究，但当时在这一领域所使用的方法却使他感到不快。他怀疑“生活历史”的价值，声称，这些生活历史依据的是不完善的记忆，并且受到现实问题的影响。他赞同那种偷听的态度，即观察者记录下日常生活的琐碎事件，偷听非正式的谈论和闲聊。

他怀疑心理学家及研究医学的人对人类学会有什么作用，认为他们的努力“已经导致人们的思想过于紊乱”。精神病医生尤其受到了他的批评：“我尤其认为，利用心理分析来解决原始文化问题的作法不能说是认真的批评调查。我接受早期生活经验对个人人格的形成起着重要作用的说法，并认为这是心理分析的一个重要的贡献。但是，当人们依据心理分析学说的理论来解释神话、图腾崇拜及禁忌之时，我却不敢苟同。如果每一步都涉及那么多假设，在我看来，其结果就不再可以被称作符合科学的东西了。”

文化人类学必然缺乏精确方法和技巧，这种情况大概使得博厄斯无法在文化人类学这一领域中，用他在从事体质人类学研究工作时的那种始终不懈的热情，来研究问题。此外，他那趋于极端的文化相对主义态度，也使得他不轻易就外域文化涉及的人的行为提出任何见解。一把卷尺是测量处于任何文化中的人们的头和身高的万无一失的指南，但是世上却没有诸如测量快乐或衡量一个民族道德规范的工具。我们很难在文化人类学的很多领域得到博厄斯所要求的“科学结论”，而他在这一领域的成就也反映出他对本能的及反思

的过程所感到的不安。

默里·B·埃默罗说过，博厄斯“是guru(领袖)，是所有那些在这个国家(美国)研究描述语言学的鼻祖”。我们毫不怀疑他的相对论在这一领域的价值。他拒绝把人们所熟悉的那两大语族（印欧语族和闪语族)的形式和类目强加给原始语言，并坚持认为，每一种语言都应按照其自身的结构来加以研究。他对语言学的自由态度，以及他用这种态度完成的著作，导致了比较语言学的迅速兴起。

博厄斯认为，熟悉语言是研究一种文化的人种学的一个不可分割部分。在《美洲印第安人手册》这本经典著作中，他强调了考察者掌握语言的重要性，因为掌握了语言，考察者就能抓住非正式的交谈和活动，揭示出的那些有关日常生活的微妙东西。

由于他在人类学的各主要领域的成就以及他的正直、可靠的人格，博厄斯应被列为现代人类学的巨人之一。他所发现的问题，以及他为处理这些问题而形成的方法和态度，在很大程度上决定着现代人类学的进程，尤其是在美国。

他所取得的第一个成就，是他收集并保存的

大量关于人种学历史的资料。他的那些关于文化的、语言的以及生物的统计资料，取自很多爱斯基摩部族，以及(北美)西北岸、西南岸、大平原及加利福尼亚的印第安人。象弗雷泽一样，博厄斯认为，收集事实是人类学者所能做的最稳当的、最持久的贡献。不过，弗雷泽是从剑桥图书馆得到的信息，而博厄斯则是从他在这一领域中所进行的独特工作中，获得了他所需要的东西。博厄斯是美国现代野外研究工作的奠基人。

作为社会科学方法论者，博厄斯不仅仅只是鼓吹某种科学方法步骤，他身体力行，实际运用了这些方法，尤其突出的是，他用统计分析对社会资料进行了处理，并因此而著称。他用审慎的批评态度和怀疑的观点来仔细审视自己的著作，并用同样的方法来对待他人的作品。值得称道的是，他几乎制止住了所有人类学"流派"的过头作法。他对人类学的进化论和比较法的批判，尤为彻底。

我们很难估价博厄斯对人种学理论的积极贡献。我们几乎可以把他同各家理论联系起来，却无法把他同任何一家划等号。他一直意识到人和社会所包含的那种令人困惑难解的复杂性，把一切普通理论都当成是不成熟的，或者原则上行不

通的东西。要说在哪里，正是在这里，他的伟大品德也成了一种负担，一种局限思维的东西。

正由于他的巨大威信，他的著作中的弱点也产生了本不该有的那么大的影响。从大约1910年起，极端怀疑主义以及极度害怕犯错误的思想，贯穿于他的大部分著作中。在他看来，研究人和社会的工作中所包含的巨大的复杂性，以及文化相对论的问题，似乎成了无法克服的障碍，使人们不能就人种学作出任何有用的归纳和概括。严格要求“科学证据”的作法对博厄斯来说是神圣的，因而他给自己以及他人的著作加上了严格的限制。凡是似乎不能用归纳研究方法证明的东西，都不能断言是正确；只有经过许多野外工作者在一个有限的区域内多年仔细工作之后，才能得出万无一失的概括。毫不奇怪，他一直持悲观态度；他担心他那些从千百种过去的文化中收集来的资料会永远丢失，他必定一想到这一点，就感到心神不安。要是谁从所有这些经过多年收集、比较的资料中，最终承认某种概念会“出现”，情况又会是怎样的呢？从下一个被研究的文化中收集到的资料就会驳倒这种看法。这便是任何只顾及到“纯归纳”的人所面临的问题，也是为何现代科学从来也没有实行

过“纯归纳”的原因，流行的观点常常与“纯归纳”法相反。

直到他去世那一天，博厄斯还象他六十年来一直做的那样，忙于修改关于克瓦基乌托(印第安人)的资料。他耐心地、不屈不挠地致力于确立人类学的精确性及实在性的工作。这可以看成是他的最大贡献，也是他的最大弱点。因为，一方面这种努力为这一领域介绍了一种极需要的训练方法，另一方面也妨碍了博厄斯和他的许多学生，使他们不能发展思索精神和应变能力，而思索精神和应变能力正好是任何科学所不可缺少的东西。

布罗尼斯拉夫·马林诺夫斯基：唱歌的人

善于理解完全不同类型者的能力，常常与先天缺乏完整的价值标准观念有关。巴尔扎克这位伟大的小说家，能够公正而精确地看透银行家、妓女、艺术家的人格，并将这些人格描述出来，而他自己却是一个病态的道德相对论者。这绝不是一种偶然现象。在人类学历史上出现布罗尼斯拉夫·马林诺夫斯基这样既是成功的野外工作者，又是最古怪、最引起人们争议的人物，也不是偶然的事。

马林诺夫斯基不承认学术有任何边界。这使那些试图建立一门单独学科的职业人类学家大为光火，但他的这一品质却在某种程度上赢得了原始部族的信心和信赖，在这一点上还没有谁能同他相比。他不愿从学术上把人类行为领域分割成

人类学、社会学以及心理学等小区间，而是按照问题的要求、自由自在地跨学科行动。他以同样的精神来对待原始社会的问题，不带任何类似“正确的生活方式该是这样”的先入之见或感情偏见。在个人行为和文化制度方面，他提出的问题仅仅限于：这些行为和制度起不起作用？怎样起作用？为什么起作用？带着这些问题他建立了人类学的“功能主义”学派，开创了人类学野外工作的“参与性观察”的传统。

马林诺夫斯基是一位天生的“参与者”。他十分喜爱人际交往中出现的无法预测的戏剧冲突。他的家中时常挤满了学生、朋友、同事以及不认识的人。由于家里实在拥挤，他的妻子在伦敦城外保留了一套房子，以躲避这经常性的混乱状况。

而在马林诺夫斯基看来，一座拥挤的房子，就象容纳众多听众的演讲厅或是一场生动活泼的研讨会，为创造性思维和工作提供了理想的条件。短兵相接的战斗和非正式的研讨会中出现的合作气氛，是他所喜爱的教学和研究环境。

马林诺夫斯基的童年是在孤独中度过的，这与他后来的生活形成了对照。他是独子，当他还很小时，父亲便去世了。母子自此便一直相依为

命。马林诺夫斯基无论到哪里，母亲都跟着他，爱抚地关心和照料着他，直到战争把他们分开时为止。从母亲的口中，他第一次知道了人类学，因为在他刚开始其人类学生涯之时，他的一只眼便动了手术，因而无法读书写字，整整一年都是由他母亲读书给他听。1919年前后，一群俄国士兵驻扎在马林诺夫斯基母亲家中，她成了被软禁起来的女主人，并于1919年死去。这一悲剧给马林诺夫斯基以极大的打击，他几乎不能从这一悲剧中恢复过来。

马林诺夫斯基1884年 4 月 7 日生于波兰的克拉科夫。他的父亲属于有产的贵族绅士，却选择了学术生涯，担任了位于克拉科夫的雅格隆大学的斯拉夫哲学教授。马林诺夫斯基早年在扬·索别斯基国王公立学校读书，然后进入了克拉科夫大学，于1908年获物理学和数学博士学位，这一学位是奥地利帝国的最高荣誉。①

马林诺夫斯基在莱比锡威廉·奥斯托瓦尔德物理化学实验室学习和研究了两年，从此开始了前途光明的自然科学生涯；但偶然有一次他读到

① 克拉科夫最初是一个自由的城市共和国，于1848年并入奥地利帝国。

了弗雷泽的《金枝》，《金枝》使他中止了他所从事的自然科学的专业。还在他放下《金枝》的最后一卷之前，他就结束了研究自然科学的生涯，转而献身于人类学的事业。他写道："我一开始阅读这部伟大的作品，就完全沉浸在其中，成了他的奴隶……决心为弗雷泽式的人类学事业奉献出自己的一切。"

马林诺夫斯基不象他的偶像兼导师詹姆士·弗雷泽爵士那样，在书斋中为人类学服务。在伦敦经济学院学习、研究和写作四年之后，他参加了由英国科学促进协会发起的澳大利亚野外探险。他是探险队的秘书。他受过当时最伟大的野外工作者 C·G·塞利格曼的训练，塞利格曼高度赞赏马林诺夫斯基在人类学研究方面的潜力，乃至于主动提出减掉自己一半的薪金，以便能让伦敦经济学院聘请马林诺夫斯基为教师。在伦敦，马林诺夫斯基除了同塞利格曼、弗雷泽一起搞研究外，还同威斯特马克、里弗斯、霍布豪斯一起工作。1913年，他发表了他的第一部书《澳大利亚土著的家庭》。他完全有资格去澳大利亚野外考察，因为在他之前和之后，还没有哪一个人类学家象他那样充分利用了所受过的训练和遇到的机会。

但是，突然爆发的战争决定了马林诺夫斯基的生活安排。对大多数人来说“偶然事件”和“安排”是两个相互矛盾的说法，但在另一些人，比如马林诺夫斯基身上，灵活性和决心结合在一起，使偶然性在一系列因果相关的事件中自然而然地占有了一定的位置。

在去澳大利亚的途中战争爆发了，由于他是奥地利臣民，他受到了拘留。但是他没有因此被迫放弃他的努力。他劝说澳大利亚政府，请他们同意拘留期间在他们的领土上探险。他的说法使澳大利亚政府十分信服，他们甚至向他提供了资金帮助他开展工作。

马林诺夫斯基在澳大利亚呆了六年，进行了三次广泛的考察远行，一次去迈鲁(Mailu)（1915年)，二次去特罗布里恩群岛(Trobriand)(1915—1916年及 1917—1918 年)。澳大利亚的野外工作是马林诺夫斯基一生中的关键经历。他象当地人一样生活，同当地人一道直接感受了他们的文化要求和文化提供的令人舒适的东西。他不容忍相对偏重于学术的人类学(即依据历史重现、分布研究，以及其它不带感情色彩的调查研究的人类学)，他这种出名的不容忍态度产生于他在澳大利

亚的经验。

1919年在墨尔本，马林诺夫斯基与著名化学教授戴维·马森的女儿埃尔西·罗莎琳·马森结婚。婚后不久，他们便离开了澳大利亚，去了加拉利群岛（Canaryls），在那里他们轻松了一年，平静地做了些工作。马林诺夫斯基在澳大利亚听到母亲去世的消息之后，生了一场重病。

1921年，马林诺夫斯基夫妇一家（现在他们有了一个女儿）搬到了卡西西，在那里他们住了二年。在此期间，他进行了研究工作，并为出版他的著作作了一些准备。他们然后在意大利北部买了一幢房子，从那里马林诺夫斯基便可以定期到伦敦。他于1924年接受了伦敦大学社会人类学讲师的职位，又于 1927 年担任了人类学系系主任。这时，另外两个女儿又出世了，这扩大了的家于1929年搬到了伦敦。在伦敦，马林诺夫斯基就能离他的学生和同事更近，并且参加到他一直喜欢的活生生的社会生活中去。

马林诺夫斯基于 1926 年访问了美国，当年夏天，在加利福尼亚大学工作。1933 年 他第二次访美，担任了康奈尔大学的讲师，此时他已经是一位著名的导师、人类学家、科学家。他的著作已经被

译成六种文字，他还在这一领域训练了一些最好的人类学家。他也成了深受人们欢迎的富有感染力的讲演家，他的讲座引起了很多门外汉以及其它领域的科学家对人类学的兴趣。

1936年，他被推选为伦敦大学和波兰科学院的代表，出席了哈佛大学成立三百周年庆祝大会。在那里人们为他欢呼，称他为“人类学探险家，说他发起了一场研究人类群居习惯的新运动”。他就“文化”所作的演讲深受大家欢迎。讲演厅挤得水泄不通，只好把成百上千的人劝走，尽管与此同时另外很多著名的人，如阿瑟·埃丁顿爵士，也在发表讲演。

1937年，马林诺夫斯基回到了英国，他又生了一场病。1938年，他再次到了美国，在亚利桑那州休假。1939 年，正当马林诺夫斯基准备回欧洲之时，第二次世界大战爆发。他决定留在美国，担任耶鲁大学教师。他于 1940 年和 1941 年研究了墨西哥（南部的萨波特克人）。1942 年 5 月 15 日，马林诺夫斯基主持了波兰艺术及科学学会的成立大会。第二天，他在康涅狄克州纽黑文家中死于突发的心脏病。

虽然一个人的著作总是从某种程度上反映出

他的人格的说法是一种老生常谈，可是对马林诺夫斯基却完全适用。这一事实需要我们特别加以强调。马林诺夫斯基是一位热情奔放、心直口快的人，他总是能激起他人的强烈感情；他的人格和他的著作一直是人们争论不休的话题。

在研究居住在农村的当地人的工作中，他成功地同当地人交往，报道了他们最秘而不宣的想法和感情。这种才能使有关人种学史的报告达到了一个新的优秀描述水平，而他的成功在很大程度上应归结于他那极度敏感的性格。他对一切人都好奇、同情，这种好奇心和同情心自发而出自本能，还带有分析。他的好恶感鲜明而强烈，不受什么约束。人们总是知道，他们自己在马林诺夫斯基心中占了什么样的地位。他尤其擅长使人自己谈论自己的事。他的大女儿约瑟法在回忆马林诺夫斯基时谈到了这样一件事：在意大利的一家咖啡馆里，马林诺夫斯基很快就吸引住了老板一大家人，他们围在他的周围，尽情向他倾述有关他们自己和他们所在城镇的一切消息。不过，要是他对这类交道感到厌烦了，他就会一下站起身来，走开去，交谈便戛然而止，就象开始时那样突然。

马林诺夫斯基总是不拘社交小节，因为他认为这些小节有时会影响人与人之间的思想感情交流。尽管这种不拘泥小节的自由行为在他处那个社会被当作一种古怪行为，却无疑帮助他十分成功地赢得了那些使他感兴趣的人的信任，使他们开口说话。作为一个观察者，他尤其对人类行为的细微差别十分敏感，这些细微差别是准确报道一个民族所必须注意到的东西，而训练有素、勤勤恳恳但不那么敏感的科学工作者，却往往会忽略这些细微差别。

根据自己的生活经验，马林诺夫斯基觉察到了那些影响着人类行为的潜在动机。他意识到，在研究他人时，有必要去找出这些动机来。在一切个人交往和专业往来之中，他一直做着搜寻动机的工作。例如，有一次，在分别了一年半之后，他同女儿们见了面，但见面才五分钟，父女就大吵起来。他们吵闹的内容与到什么地方吃饭有关，女儿们想到热闹花哨的地方，马林诺夫斯基则想去一个安静的场所，这样女儿们就会只注意到他；吵得正起劲之时，马林诺夫斯基停了下来，冷静地从双方各自的潜在动机的角度来分析这场争论。

雷蒙德·弗思是马林诺夫斯基喜欢的老学

生。按照弗思的说法，马林诺夫斯基在激烈争论中，经常这样行事："当危机出现时——因为人们可以不时地同他争论——他会使出最容易让人解除武装的一招：如同把一切都摊在桌面上一样，突然撇开一切感情，冷静地就整件事来分析自己的以及他人的动机。"

这种客观地、不带感情地分析动机的能力成了支撑马林诺夫斯基的两个感情极端的支点。虽然他通常十分迷人、情趣横溢，又很乐观，但是他却随时陷入了极度沮丧之中。他想象自己处于大病小病的包围之中，而不得不象奉行仪式那样，用饮食法和锻炼身体的方法来保卫自己。令他最恐惧的莫过于这样的幻想：他会在贫民院了却一生。这种幻想随时搅动着他的心。

马林诺夫斯基对正统宗教的反抗始于他的童年，这种反抗当时并没有引起明显的骚动。他的母亲是一个天主教徒，他是在天主教的传统的严格控制下长大的。当他还是克拉科夫的年轻学生之时，一天，在火车上，一位上了年纪的犹太人问他为什么"信奉天主教"；由于找不到一个满意的回答，马林诺夫斯基成了一个不可知论者——后来他一直也是一位不可知论者。他不允许女儿接

受洗礼，除非她们已经长大成熟并能自己作出决定。这常常使女儿们感到难堪。他们经常上英国学校内的教堂，马林诺夫斯基去时却从不穿戴“体面”，也不愿听牧师的布道，因为他对此感到厌烦。当他在 B.B.C. 的广播上公开宣称他是不可知论者后，基督教救世军在他家的门前留下了宣传宗教的小册子。

虽然马林诺夫斯基本人不接受任何正式的宗教，他却引经据典地争辩道，宗教在社会中起着重要的作用。在一个地方他说道：“健全的社会生活的基础必须是真正的宗教价值体系，即将存在着的精神和道德秩序的启示反映给我们的那种价值体系。”马林诺夫斯基身上的这种“自相矛盾”的情况是很常见的事。例如，他热情鼓吹“循序渐进教育”，却不允许自己的女儿受这样的教育，并且说道，他不允许孩子们在家中的二楼上接受循序渐进法教育。对社会有好处的并不一定对马林诺夫斯基有好处。作为一名研究社会的人，他似乎考虑自己不受文化责任的约束，因为这些行为必须履行的责任妨碍了他对自己所处社会作出客观分析。

马林诺夫斯基不仅仅蔑视一般的习俗和通常

的品德，他还以违犯这些习俗、不具备这些品德而感到由衷的高兴。关于他这种不寻常的行为，有很多奇闻轶事。他的女儿回忆道，他常常穿着睡衣躺在床上，睡衣的下摆缠在头上，然后口授他的文章，让人记录下来。弗思记得，有一次人们发现，当舞台上还在演出《莱茵河黄金》时，马林诺夫斯基却躺在考文特花园歌剧院的走廊上。当有人问起这奇怪的行为时，马林诺夫斯基回嘴道："我想听瓦格纳，而不是看肥胖的莱茵女仙。"

从这些有关马林诺夫斯基人格的片断叙述中，人们会得出这么一个总印象：他是一个不得宠的，或者有人会说，一个不合群的孩子；他有着充沛的精力，并且不顾一切地利用了这些精力；他极度好奇；就其真实感情而论，他既可以温柔，又可能令人讨厌；而他又总是坦率、诚恳。这些性格特征，加上他的同情心（正如马雷特所说的那样，这种同情心"能够深深打动最不喜欢交际的野蛮人的心"），在他那富有传奇色彩的成功的野外工作中，起着很大的作用。由于他从未受到自身文化的牢牢约束，马林诺夫斯基能更清楚地看到外域文化中人们的思想、态度和感情。他就象一个真正的世界主义者。

虽然马林诺夫斯基极其敏感，但他却不是一个多愁善感的人。他绝不容忍对世界采取一种幼稚的、不现实的态度。他看不起任何试图靠直觉或信仰来获得成功的努力，虽然他自己的直觉常常寓含着富有成果的思想以及探寻方式。他随时审视自己的著作和方法，以求发现不明确的、含义不清的以及自相矛盾的东西。他似乎综合了诗人和科学家的品质；也就是说，象他这种类型的人通常不具备这些品质。

马林诺夫斯基是受人欢迎的教师和演讲家。作为教师和鼓动家，他的影响至少同他的作品的影响一样大。他教学成功，在很多方面都归因于他的那些性格特征，这些特征也使他成了一位有如此建树的野外工作者。他对人类学怀着极大的热情，常常以战斗鼓动者的面貌出现，主动宣传某些正确的，但通常有争议的观点。他的学生经常把他描绘为一位为了新的或不为大家欢迎的方法、思想、解释而进行英勇卓绝斗争的斗士。

奥德丽·理查兹是他所喜欢的一名学生，按照他的说法，是马林诺夫斯基作品的思想深度给学生留下了深刻的印象。马林诺夫斯基除了哀叹天真幼稚之外，首先还悲叹那种无力做艰苦工作

或是对艰苦工作抱无所谓态度的作法。他不允许他的学生表露出任何一种这方面的倾向。他把学生和他自己看成是一个单位、一个小队。为了解决最难的问题，大家齐心协力，献出全部的精力。那些不能做他们该做的那份工作的人，将被淘汰。

马林诺夫斯基在学生面前容易保持一种真正的热情，因为他无视大学的课程安排，他的课只是围绕着当时他喜欢的问题来进行。这种作法的结果可能会使学生看不到有关事实材料的综合整体，但却有着极大的好处：使学生接触到人类学尖端的方法和理论。由于在这些课堂上和讨论会上马林诺夫斯基总要就某些重要的事发难，尽管不可预测，他的热情却一直十分高涨。无论心情怎样，马林诺夫斯基总是直截了当，富于刺激性。奥德丽·理查兹说道，不管他的学生“被他的不容忍态度所激怒，还是受到他的热情的感染，……他们从来也不感到厌倦。”

马林诺夫斯基喜欢研究会的非正式气氛，甚过讲演厅的正式礼仪，虽然他在这两方面都得心应手。他总是试图寻找一切调查研究所包含的“一般性问题”，坚持要在“基本符合人情的形势”中找到这“一般性问题”。（按照弗思的说法）他开

玩笑地把这种形势称做“现实的协同因素”，认为这对理解我们自己的社会有着极其重要的意义。他说道，这是证明人类学有理的主要根据。

马林诺夫斯基对文化功能的研究总是给研究课题带来了新生命的气息。这种研究把世界各地的学生以及很多学科的学生都吸引到了他的研讨会。殖民地官员、大学讲师以及初学者会坐在一起，用四、五种不同的语言同马林诺夫斯基一起讨论。这种交流没有障碍，无论是语言上的，还是人为的障碍。马林诺夫斯基最初的学生 M·F·阿什利·蒙塔古说道：“他没有一丝自命不凡或神气十足的样子；他会使你马上感到心情舒畅，觉得你和他将一起探寻人性，度过一段令人神往的时间。”

作为一位讲演家，马林诺夫斯基为人类学赢得了众多的一般听众。克拉克洪对马林诺夫斯基的全面贡献完全持保留态度，可他承认道，“成千上万的门外汉从许多国家来到这里，怀着激情接受人类学看法，人类学的方法、目的和结果终于为人所理解。”在集会和会议上，马林诺夫斯基通常是人们强烈兴奋的中心。理查兹引述了一位传教士的话：“要是邀请马林诺夫斯基出席一个会议

的开幕式，有一半的听众将坚决不同意他的观点，但是讨论却会从一开始就顺利地进行下去。”布朗霍回忆道，马林诺夫斯基“总是激励我们讨论，使讨论生动活泼，偶尔，还会把讨论拖得很晚。因为他是一位杰出的思路流畅而富有情趣的讲演家，他的话常常带刺激，从不令人乏味。”

然而对某些人，尤其是专业人类学家来说，马林诺夫斯基并不是一位如此伟大、令人激动的人物。克拉克洪陈述道，对很多人类学家，包括大多数美国专业人类学家来说，“马林诺夫斯基看起来只比那种轻信一切、装腔作势的救世主要高明一点。”人们指控他只是“把明显的东西当成资本”，而把其他人类学家（比如博厄斯）多年来悄悄宣传的思想当成新的东西推出来。在这些批评家眼中，马诺林夫斯基的机智以及轻松的笔触，虽然使一般读者感到高兴，却是格调不高。一些人类学家认为，某些说法，比如“完全尊重祖先却又吃掉衰老的父母的作法，是古老的保险措施”，比那些使人得到娱乐，或给人以启蒙的说法显得更轻率。

毫无疑问，作为一位著名人物，马林诺夫斯基对人类学史有着巨大的影响。他的一切工作——他的野外工作、他的理论、他的教学以及他的宣传

鼓动工作——都反映出他的人格的力量。

马林诺夫斯基的早期工作背景，既广阔又多样化。他受过化学方面的训练，这使他接触到自然科学学科，他对社会学中常见的多重假设和间接推论现象一直表示不安。他早年读到的人类学著作（特别是弗雷泽的著作）必定触犯了他的精确感，同时却激起了他对人类学的热情。在伦敦，他结识了这样一些人：弗雷泽、威斯特马克、C·S·塞利格曼、W·H·R·里弗斯、哈登、克罗鲍特金王子、哈夫洛克·埃利斯、霍布豪斯以及马雷特。在这些人中，威斯特马克、塞利格曼、弗雷泽、里弗斯和哈登对他的影响最大。

杜尔凯姆研究社会时所采取的功能主义态度给马林诺夫斯基留下了深刻的印象，虽然他批评这位法国社会学家及其追随者夸大了人的社会性、忽视了个人的不同性和革新精神。马林诺夫斯基试图用巴甫洛夫、冯特以及弗洛伊德的心理学理论来修改杜尔凯姆的社会功能主义。但杜尔凯姆的主要思想——人们应当从社会中制度化的象征物后面去寻找文化现实——也成了马林诺夫斯基著作的标记。

马林诺夫斯基早期对弗洛伊德、里弗斯、荣格和琼斯的心理分析理论有着热情，但这种热情并没有持续多久。他发现他们要求“过高”，论证“混乱”，术语“纠缠不清”。不过他仍然表示，感激他们提出了一种“关于心理的能动理论”，并就他们集中研究儿童心理学和“生活史”的努力给予很高评价。他也欣赏他们对待性问题的坦率态度。在心理上，他一直是一位行为主义者，但他还是将心理分析的理论有效地综合在他的大多数野外考察工作中。这便是马林诺夫斯基的头脑所具有的感受性特点。克拉克洪认为，马林诺夫斯基“能够以无与伦比的明白方式，把一种思维风格转换成另一种”。对家庭和亲属关系的研究需要把几种理论和探寻方法结合成一个整体，这种研究非常适合马林诺夫斯基的兴趣和才能。

马林诺夫斯基坚持要把进化人类学的方法降低到文化分析的次要地位。文化发展过程服从于一定的法则，而法则却只可在“文化的真实因素所起的作用”之中，而不是在“遗风”中找到。而进化论者却正是在遗风论的基础之上重现了文化发展进程的各个阶段。

这种背离进化论的作法对马林诺夫斯基来

说，并不是什么新鲜的事。在马林诺夫斯基所处的时代，功能主义在很多领域已经非常盛行，影响着科学、政府、哲学以及艺术等方面的工作。马林诺夫斯基自己追溯了功能主义的文化观点的历史，一直追溯到巴斯蒂恩，并举出了许多促进这一观点形成的人和“学派”，包括泰勒、罗伯逊·斯密斯、冯特、弗雷泽、威斯特马克、马雷特、博厄斯、威斯勒、克罗伯、洛伊、雷丁、沙皮尔、本尼迪克特以及法国社会学家。涉及到他自己的工作时，马林诺夫斯基提到了下面这些人的名字，说他们只在人种学野外工作中系统地运用了功能主义的方法。这些人包括：W·赫尔诺、拉德克利夫-布朗，以及R·特恩瓦尔德。洛伊列举了巴可芬、菲斯特尔·德库朗热及博厄斯，指出他们在“纠缠的状态”中为文化研究作出了重大贡献。他还继续说道：“大概各地的学者都本能地这样做了。”不过，就有点象是在说，牛顿提出重力定律不过是把人人都“本能地”知道的事情明确表露出来罢了。洛伊在结论中说道：其他人或是宣传、或是奉行了“功能主义的信仰”，而马林诺夫斯基则把两件事都做了；这一结论倒是有点大度。

就其功能主义思想而论，无论他受了他人多

少影响，马林诺夫斯基肯定是第一位将文化综合研究法在人类学中推广的人。他在特罗布里恩群岛呆了特别长的时间，象一名特罗布里恩人那样生活。这一生活经历使他确信，只有在充分了解个人如何体验他所处的文化环境之时，才能理解这种文化。

马林诺夫斯基的方法论基于这样一种信念：世上存在着“文化的科学规律”。科学理论的设想必须明确，并能够容易地用可行的检验和分析手段来对其加以辩驳，这是些根本重要的事。马林诺夫斯基总是想陈述自己的理论，使其符合这条原则。

虽然马林诺夫斯基将人类学定义为：“文化比较学”，他却时常对进化人类学家所使用的比较方法持批评态度。他尤其批判了“遗风”这种在进化重现中起着关键作用的概念。他不能接受一种制度的生命比其功能的生命要长的说法，并指出，当我们更多地了解了社会以及制度的特殊文化内涵之后，这所谓的遗风就会消失。在一场典型辩论中，马林诺夫斯基指出了“遗风”怎样会使人产生误解：“过去的婚姻不仅仅包括一块吃鱼和煮鸡蛋，也不只包括拌米饭或是摆弄棍棒或绿树，因而

没有理由认为，因为在某些部族中婚姻行为包括模仿捉俘虏的动作，捉真俘虏就是婚姻的起源。”

马林诺夫斯基同泰勒一样，真心希望人类学不要只注意到“野蛮人的奇特情调”，极力主张人类学脱离那种“希罗多德状态”①，以及“收集轶事的状况”。与泰勒不同的是，马林诺夫斯基所担心的是这样一个问题：依赖遗风的作法会有助于曲解原始社会的那些观点持续下去。马林诺夫斯基认为，社会由一整套与人的现行适应需要相关的制度、机构构成，应当把研究这些机构、制度——经济政治制度、教育、法律、宗教、科学、家庭组织——放在历史重现之前，无论这些重现工作是由进化论者还是传播论者来进行的。

虽然马林诺夫斯基承认，仔细、清醒以及有限地进行重现和传播假设，虽说是次要的，却也是有利的作法，他却不允许进行所谓的“部落天才”研究。他批评了博厄斯和他的学生（如露丝·本尼迪克特）提出的关于文化的概念，认为这种概念流于一般化、过于笼统，以致于无法对此作任何科学评价。马林诺夫斯基毫不妥协地攻击了博厄斯的态

① 希罗多德：公元前五世纪古希腊历史学家，“历史之父”。——译注

度："我一再指出，用'文化天才'这样的故弄玄虚的标签，或是把这种'天才'描述为阿波罗式的、狄奥尼修斯式的、自大狂的或歇斯底里的天才，以此来掩盖我们无力处置某些事实的情况是不合逻辑的。"在另一个地方他还说道："我们大概会有这样一种感觉：最好用过于鲜艳的色彩来画好斗的马萨伊人，以便能突出这些好打仗的、狂暴的、放肆的文化'天才'。"

马林诺夫斯基对进化论者、传播论者、模式论者以及其他人提出了批评，就此而论，我们应当参照这样一种背景：在人类学中，他努力进行着一场争取个人功能主义的运动。马林诺夫斯基是一位"鼓动家"；他夸大了持相反意见之学派的弱点，忽视或小看了这些学派的功绩。因此，我们最好转而看看他自己已作出肯定判断的观点，而不要象有些人所作的那样，去详细研究他就那些同他竞争的思想流派作出的过头的，有时是不公正的批评。

马林诺夫斯基多次给人类学的功能主义方法下了定义。下面是最清楚、最带普遍性的说法之一："文化功能主义的看法定下了这样的原则：

在每种文明中，一切习惯、物质对象、思维和信仰，

都起着某种关键作用，有着某些任务要完成，代表着构成运转着的整体的不可分割的部分。”按照马林诺夫斯基的说法，功能主义者主要关心的是人类文化的现行运转状况，而不关心“雄心勃勃的然而却令人怀疑的重现过去的计划。”文化规律——即存在于个人需要和社会制度之间的关系——只有通过比较文化研究，从个人日常的物质和精神适应情况来看文化，才能发现。马林诺夫斯基的信条和忠告是：“绝不要忘记，在每一制度内心深处的某个地方，都有着活生生的、有血有肉的颤动着的有机体。”制度的历史、制度的形式和分布，它的进化和传播——所有这些问题都是次要的。重要的问题是：制度如今怎样起作用？在一个特定社会中，它怎样满足个人和文化的需要？这种制度与它种制度的联系怎样？

马林诺夫斯基特别给功能主义下了一个这样的定义：“把有机的（即个人的）需要转变成派生文化的需要和责任的理论。在调节机构的共同作用下，社会把个人塑造成文化的人。”

人有着某些基本的生理需要，这些需要要求社会成员作出有组织的集体反应。这些生理需要包括：食物、住宿、安全、休息、运动及繁殖

的需要。对这些“基本的必须履行的责任”——营养的供应，为身体舒适提供的住宿地方和衣物，保障安全的措施和组织，繁衍后代的婚姻和家庭——代表着另一类派生的条件；社会成员必须适应这些条件。例如，获取食物就需要简单或复杂的经济制度；在这一制度中，食物的生产、加工、交换及分配，都由一定的社会法则来调节。合适的住宿条件要求合作努力，房屋的建造、维修、风格等也需要社会的认可。婚姻和家庭都必须受到社会法规的调节；这些社会法规规定了当事人在与对方，以及社会其他成员的交往中所享受的权利和应当承担的义务等。因此，社会的总的机构、制度——经济的、政治的、法律的、教育的以及社会的制度——在马林诺夫斯基看来，就是对适应问题作出的一种反应；而适应问题则是集体根据人的基本生理需要而作出的直接或间接反应。

此外，还有第三类必须履行的责任——“统一的”或“综合的责任”，这类责任产生于科学、巫术、宗教及艺术系统。这些也可追溯到人的有机需要，虽然是间接地。在一切生物中，只有人才能积累经验，就经验作出反思，并且利用这些经验来预示

将来。这些能力使人成了象现在这样的悲剧英雄；这些能力给每一代人揭示出新的可能性和机会，但同时也表明了，相对说来，人是软弱无力的，从而使人自行去为得到超过理念希望的东西而奋斗。知识系统，比如科学，帮助人们把人类活动组织和组合起来，以便通过明智地利用过去经验的办法，使现在和将来更好地为人类需要服务。人类知识和力量存在的差距产生了焦虑和踌躇，在此，巫术就可派上用场，以代替理念系统。巫术给人以勇气去行动，哪怕是在没有完全知识的情况之下。神话给社会传统赋予一种令人敬畏的光辉开端，因而促进、维持并综合了适当的社会行为，从而提高了社会传统。宗教使人类生活神圣化，并(通过教义和仪式)使共处的社会契约公开化，从而增强了个人安全感和社会聚合力。马林诺夫斯基将艺术视为满足“人类机体(试图将混合的感官印象结合起来)的愿望的手段”，无论这些感官印象来自身体运动的节奏，还是渗合在一起的音调、颜色或形式。

马林诺夫斯基认为，他的功能主义不同于其它社会学理论；他的功能主义强调的是身体的基本需要。人类行为的智力、感情和审美特征——

人类行为的“较高方面”，也是大多数学生主要关心的问题——，也应看作是植根于人的生理需要的能力。

社会的或文化的要求（无论这些要求以法律或道德规范、宗教仪式、经济调节、习俗等形式，还是以审美情趣的形式出现），都是对有机动机和冲动的再解释。它们必定这样来塑就个人的动机：个人无意识地按照文化生存及和谐所提的条件行事。马林诺夫斯基在此（以不同于弗雷泽的方式）陈述道：要是土著人的脑子里从来没有想到社会的目的，那么大范围的部族立法就绝不会出现。”

人类学家的任务就是在上面勾画出来的那种一体化计划中，找出文化因素的特殊功能。马林诺夫斯基那著名的野外工作就是为了达到这一目的。

为了讽刺在原始人问题上的早期权威，马林诺夫斯基举出了某位权威对一些土著人的举止和习惯的反应：“习惯没有，举止粗野。”虽然从各方面讲，马林诺夫斯基的著作都没有首先超越这里所讽刺的态度，他却是第一位详细解释那种以当事者身份，并尽可能不带自己的文化价值观念的

方式，来调查原始部落情况的方法，并将这种方法推而广之。

马林诺夫斯基认为，野外工作的目的就是“抓住当地人的观点以及他同生活的关系，以认清他对所处世界的看法”；或者，如他经常所说的那样，“钻到当地人心中”。野外工作者有必要抛弃一切先入之见，比如，文化必须或应当如何起作用之类的思想，同时，心中也必须有某种明确的理论框架，以便用此来“预示”问题。在马林诺夫斯基看来，这就是功能主义，关于这一点我们已经在前面作过扼要叙述。

马林诺夫斯基把野外工作分成三个领域：

1）部族的组织及部族的文化结构。必须以明确、清楚的提纲形式记录下来。具体地按统计法编集文献资料的方法是写出这类提纲的手段。

2）必须在这一框架中填充实际生活的细节及行为类型。这些细节及类型之搜集，只有靠细微而仔细的观察，靠密切接触当地人的生活才能办到；这些收集起来的材料，应当以某种人种学的日记形式记载下来。

3）有关人种特点的记叙、说明、典型的话语、民俗项目以及巫术仪式的惯用语句，都应当作为

描述土著居民精神状态的文献内容，作为文献整体而记载下来。

依照马林诺夫斯基的功能主义设计，这三个区域与下面内容相一致：（1）习惯和传统所规定的日常事务，（2）这些事务执行的方式，（3）土著人头脑中对这些事务的评论。马林诺夫斯基认为，“用具体证据按统计法编集文献”是获得关于一个种族的这类信息的方法，但这并不是通过通司来进行固定交谈。为了得到一个部族的全貌，科学工作者就得学会该部族的语言，同部族的人生活在一起，吃他们的食物，遵从他们的习惯，尽可能地学会象他们那样去感觉、去思考问题。

这便是“参与性观察”的理论学说。一次野外考察对马林诺夫斯基必定是一次深刻的个人经验；从我们所知道的有关他的人格的情况可知，个人经验不可能指另外的什么事。在马林诺夫斯基看来，研究外域文化给人以极大的乐趣，其程度超过了仅限于科学好奇心方面的满足。他说道：“主观上没有愿望去体会这些人怎样生活，去了解他们快乐的实质，却去研究他们的制度、习惯、法规，或是研究他们的行为和精神状态，这种作法在我看来，是不能得到在研究人的过程中可望获得的

最大报偿。”①

这种方法正确并不是因为它使观察者个人满意，而在于这样的事实：这是唯一洞察一个种族的方法。例如，马林诺夫斯基一次在美拉尼西亚遇到了飓风，吓得要死；此时他洞察到，一位巫师作法，命令飓风停止，并且要当地人放心，飓风不会给村子带来什么危害。于是，他声称自己发现了巫术功能：“此时此刻我意识到了巫术的真正作用是什么。从心理方面讲，巫术导致一种完整心理，使人面对危险时乐观并信心十足，这种乐观和信心使人在同自然和敌人的交战中，打赢了许多仗。从社会角度讲，在极其需要有组织的有效行动的时候，巫术便让某一个人成为领导，由他把人们组织起来。”

比这种个人的证词更具有说服力的是，马林诺夫斯基举出了例子来说明怎样能，怎样不能得到资料的情况。他极力劝说人们不要问当地人“你们怎样对待和惩罚罪犯？……一个真实案子确实会引起当地人一阵讨论，激起他们的愤慨；表明

---

① 马林诺夫斯基被特罗布里恩岛上的人称做唱歌的人，这一说法明白而令人信服地证明了他成功地同当地土著人打成了一片。

他们所采取的立场——所有这些大概会包含大量明确的观点、道德诘难，也揭示出所犯罪行引发的社会机制。”马林诺夫斯基有趣地描述了他自己如何使用这种方法：“……由于他们知道我喜欢探听一切事（这些事当地人想都不想去打听），他们最后把我当成了他们生活的一部分，一种必须的邪恶势力或一个让人讨厌的家伙。我赠给他们一些烟草，他们就感到我不那么讨厌了。”

克拉克洪把马林诺夫斯基的方法描述为“牢固地植根于纷繁环境中的材料翔实的趣事”，这种描述大概比较公允。但是如果说他缺乏真正的科学目的，那就错了。他确信文化规律的存在，认为人类学家的主要工作就是去发现这些规律。这项工作要求人类学家不仅是一个敏感的、凭直觉行事的参加者，还要求他耐心、彻底地收集和记录大量有关人种学的细节，而这一切又都遵循着由理论派生出来的规律系统。马林诺夫斯基的报告、著述，尽管有那么多地图、图表、照片、插图说明以及案历，仍然没有指明，这些报告、书籍依据的大量材料是些什么。这些材料中的大部分也从来没有公开发表过。

马林诺夫斯基认真进行的野外考察工作，局

限在特罗布里恩群岛，在那里他或多或少地深入研究了六年。尽管（洛伊）批评他是“研究人种学史的乡下人”，（克拉克洪）说他只表皮地知道人种学的其它资料，他在野外考察中运用并推广的方法，却有普遍价值。这些方法主要通过他的影响，为人们所广泛采用。

在讨论马林诺夫斯基关于宗教、巫术、神话以及家庭的专门思想和理论之前，我们应当重新提一下他关于文化的一般理论。

为了促使人们对社会作功能主义的分析，马林诺夫斯基觉得有必要界定及区分社会的各种因素。如上所述，在某种程度上，其他科学工作者也确实在研究中运用了功能主义的方法，但马林诺夫斯基却是第一位有意识地、明确地为功能主义人类学系统地打下了理论基础的人类学家。

他将文化定义为“一种作用中的现实，这种已经形成的现实，以大大超过直接适应环境的方式来满足人的需要。”一种文化可以分析成制度，而制度则可以定义为“在共同的任务中团结起来，并受到特定环境制约的一个集团的人；他们运用某些专门机构，遵从一整套法规。”只有通过研究制度，科学工作者才能了解文化内部社会组织的具

体状况。制度是文化的结构单位。制度——而不是特征、形式、思想或这些因素偶然结合而成的复合体——才是向四处渗透、演变，同时保持着基本统一性的东西。制度的存在是为了直接地或间接地满足人的生物需要。因此，我们在进行研究时脑子里必须记住这一主要思想。

马林诺夫斯基对文化研究采取的功能主义态度，表明他正式脱离了早期人类学家的体质结构方法。马林诺夫斯基把注意力集中在社会集团成员的现实行为，从制度着眼，研究了社会，从而更完整地描述和分析了社会。例如，他不是仅仅把关于住宅修造的资料和家庭生活的资料并列在一起，而是从两者之间存在的功能关系着眼，同时考虑这两个问题。

修改个人的本能冲动，使之符合社会生存条件的关键制度是家庭。马林诺夫斯基认为，家庭是一种胎盘，通过它生物的人习得了文化的积累产物，并且被塑就成社会的人。他确信，一夫一妻制的婚姻为家庭打下了坚实的基础，使家庭能发挥其关键作用。它使性选择的最令人满意的形式得以形成，并孕育出一种人与人之间的依恋关系；通过这种关系，家庭中的生物联结，尤其是父

母与子女间的结合关系，逐渐演变为社会关系。马林诺夫斯基说道："家庭中爱的关系成了氏族精神、友邻感情，以及部落成员的忠诚品德的原型及核心。"他列举了人类学和心理分析学的权威来证明这一观点，这些权威包括：洛伊、克罗伯、拉德克利-布朗、弗洛伊德以及弗吕格尔。当然，并非这些人首先承认了家庭的这一重要功能，在他们之前，达尔文就特别看重家庭的中介功能了。

在集中研究家庭的过程中，马林诺夫斯基进而检验了弗洛伊德的心理分析理论。虽然他发现弗洛伊德的很多专门理论论据并不充足，也未被比较人种学的资料所证明，但他却认为，弗洛伊德有关压抑的一般性理论为理解个人和社会制度之间本能生活方面的功能关系，提供了第一个有用的理论。

马林诺夫斯基（满意地）向人们表明，在东新几内亚的母系社会中，没有俄狄浦斯（恋母）情结，此时，他声称自己证实了弗洛伊德心理学的主要原则。马林诺夫斯基争辩道，因为当家庭中个人之间关系发生根本变化之时，（要是弗洛伊德是正确的话），被压抑的欲望就该发生变化。在这些母系社会中，舅舅代替了父亲，成了家中最有

权的男性，成了权威的力量。男孩子继承的是舅舅而不是父亲所代表的力量和权威。与此同时，父亲对儿子完全不构成威胁，他不是权威的工具，很少干涉孩子的活动，他更象一位朋友，一个能理解孩子需要的肯帮忙的人。由于涉及到俄狄浦斯情结的核心，马林诺夫斯基认为，意义更为重大的是，这些美拉尼西亚人不知道父亲所起的作用。马林诺夫斯基争辩道，如果弗洛伊德的主要思想是对的，那么我们会看到，在这些社会中，青年男子心中的那令人熟悉的敬畏、尊敬、恐惧、嫉妒、仇恨及羡慕的群集就会针对舅舅，而乱伦禁忌也会集中在兄弟-姐妹关系。按照马林诺夫斯基的说法，这正是当地发生的事。有关这些态度的证据，不仅可以从一般的社会生活中找到，更重要的大概是，还可以从这些部族的神话、童话、传说和巫术所反映出的民俗中找到。这些证据还可以从考察个人的梦和强迫性想法中发现。

作为一个功能主义者，马林诺夫斯基欢迎弗洛伊德心理学的主张，认为这一学说提出了理解民俗和社会组织之间的功能关系的方法。他极其希望将弗洛伊德的主要见识运用到人类学研究中来，并于1923年写道：弗洛伊德关于“社

会影响造成压抑的学说，使我们能够在论及特定社会组织的民俗时，就发现的某些典型的潜在愿望或'情况'作出解释。反过来说，它也使我们能追溯社会组织中的本能及感情倾向的模式。"后来，他又对心理分析感到失望，这种幻灭感来自他所观察到的这种情况：心理分析学家硬性坚持弗洛伊德学说的细节，常常忽略了他的基本见识。埃内斯特·琼斯争辩道，否认父亲的地位、对舅舅的仇恨、对兄弟-姐妹关系实行的禁忌，这一切作法的功能，都是把注意力从母系社会中的父子敌对竞争关系引开。马林诺夫斯基认为这种说法十分有趣，同时又对此加以嘲笑。他认为琼斯的分析证实了自己的结论——"在母权中，家庭情结必定不同于恋母情结；在母系条件下，仇恨从父亲身上转移到了舅舅身上；所有的乱伦企图都是针对姐妹而不是针对母亲。"在马林诺夫斯基看来，把这一切都归结为"恋母情结受到压抑"（他把琼斯所做的作了这样的理解），是模棱两可的说法。他问道："有一种潜意识吗？受到压抑的压抑概念是什么意思？"他不愿意接受这种说法：恋母情结，或任何一种其它条件是"文化、组织、信仰的独一无二的来源……先于一切又不产生于什么"。对

马林诺夫斯基来说，家庭情结一直是“依赖于社会结构和文化的功能构成体。”

马林诺夫斯基说道：虽然同社会其它制度相比，巫术、宗教与生物需要直接关系不大，它们却“正是文化的基础”。尤其是宗教，在他看来，是社会的基本整合力。

按照马林诺夫斯基的说法，个人急切地否认自己会死，力图使个人的依恋感情超越现世生命而长在，这种急迫感产生于由文化所决定的“人类情感”。这些情感或感情，是社会聚合的结构成分，必须得到社会制度的哺育和维持。宗教使信仰、态度、价值这些构成社会道德，并使社会聚合在一起的观念，具有了超然的、适合于众人的约束力，因而宗教肯定并强化了道德所需要的人类情感。

因此，宗教不是产生于幻想、反思或误解，而是一种对文化生存需要作出的反应。它是一种完整的制度，调节着社会存在所要求的个人牺牲，并给人以补偿。

关于巫术在社会中的功能这个问题，马林诺夫斯基反驳了他的偶像詹姆士·弗雷泽爵士。巫术并不是如弗雷泽所认为的那样，代表着原始科学，恰恰相反，它说明了，人承认人类艺术和知

识确实有限这一事实。于是，正象马林诺夫斯基所说的那样，“巫术和实用技艺是完全独立的两个东西，两者绝不融合。”只是在决定性事件出现而人又完全无法控制和影响这些事件之时，巫术才派上了用场，给人以幻觉满足。在无法找到解决关键问题的现实办法之时，施行巫术就成了一种替代活动，至少从心理上给人以鼓励，帮助人不至于在精神上屈服或分裂。因此，巫术的价值及有效性纯属主观的东西，但它却满足了一种真正的生理需要。如前所述(第256页)，在面临危机的时候，巫术也可以通过使一个人或几个人成为权威或领导者的办法，帮助把一个部落的人组织起来。

在马林诺夫斯基看来，巫术、宗教同理性知识一起，构成了文化的基础：“知识、巫术和宗教是人类文化最高的、最主要的派生强制力。……巫术以及处于较高层次的宗教，是每一人类文化中不可缺少的道德力量。当巫术和宗教在消除个人内心冲突、组织社会的需要中成长起来之时，它们就成了促进精神和社会完整统一的主要因素。它们处理那些影响着社会一切成员的问题。它们导致了那些全体的福利所赖以存在的行动。宗教以及

处于较低层次上的巫术成了文化的真正基础。”

我们很难估价马林诺夫斯基在人类学中的重要性。作为一位知名人士，他是这样一个众说纷纭的人物，以致于大多数评论家在论及他的贡献时，都倾向于或被迫采取“赞同”或“反对”的立场。总的说来，几乎所有的人类学工作者都称赞他关于人种学的报告和他在野外考察的方法和技巧方面所做的开创性工作，说这些是对文化人类学的最伟大贡献之一。但谈到他的理论概念，意见就不那么一致了。

在美国，洛伊和克拉克洪是主要抵毁马林诺夫斯基的人物。两人之中，洛伊攻击得最厉害。他在几点上把马林诺夫斯基同博厄斯作了一番比较，并发现博厄斯在洞察力方面，不是更有先见，就是超过了马林诺夫斯基。洛伊只找出了马林诺夫斯基的一个“积极成就”，那就是他将心理分析的概念用到了人种学研究工作中。就是野外技巧这一领域，虽然很少有人就马林诺夫斯基的重要性和优先权提出质疑，洛伊却认为，他的技巧只是“符合了博厄斯的标准”。在他的书中（《人种学理论史》1937年）的某处，他以特别的、在书中其他地

方都见不到的激动心情写道："马林诺夫斯基怀着救世主般的心情一直干着他所喜爱的两项消遣活动。他或是公开攻击或是任性嘲弄他自己不喜欢的工作。"洛伊还继续说道："马林诺夫斯基蔑视技术、夸耀分布研究、嘲笑历史重现……总之，马林诺夫斯基的功能主义是公开反分布的、反历史的。这种功能主义除了把每种文化的成分当成适应极其重要的生物冲动的因素之外，把文化完全当成了一种封闭系统。"一位认真的保守评论家对马林诺夫斯基这样大加谴责，这种情况必须部分地归因于马林诺夫斯基那挑衅性人格。洛伊又补充说道："幸好马林诺夫斯基的实践活动并没有背上那多余的赘瘤——他的原则"，从而缓和了他的批评口气。

克拉克洪认为马林诺夫斯基的优点是：他具有收集文献的伟大天才，使野外工作戏剧化的能力，他也赞同马林诺夫斯基在家庭、宗教、经济和法律知识方面作出的贡献。克拉克洪主要批评马林诺夫斯基缺乏"理论深度"。在克拉克洪看来，马林诺夫斯基还不够敏锐，他抱怨道：马林诺夫斯基"对复杂、曲折的（可贵的）细微特征缺乏鉴别力"，他只是"相当表皮的"综合者。

这种一般性批评很难评价。牛顿之前的物理学家也曾经过于关心地球上运动着的物体具有“细微特征”而没有看看天空，并把一切运动着的物体都统一到一个普遍的、“并不那么细致的”定律之下。人们应当亲自看看马林诺夫斯基的著作，然后决定他的“综合”是否表皮肤浅。

赫斯科维茨同意洛伊的观点，认为马林诺夫斯基的主要贡献，是他在运用弗洛伊德的著作来处理文化资料时，延展并修改了弗洛伊德的思想。就野外工作而论，赫斯科维茨称赞马林诺夫斯基即使不是发明了，但也许是清楚地说明了野外考察方法和程序，使科学地处理人类学资料成为可能。就他的“参与性观察”理论而言，他称赞马林诺夫斯基“真正脱离了很多早期研究文化的人所使用的方法……。”在理论方面，他选出了马林诺夫斯基对家庭的理解，认为这种理解是“联结本能天赋和后天习得的文化遗产的一个环节”，是一种主要的见识。

彼德·默多克尽管同马林诺夫斯基有时争吵激烈，却将他的地位与摩尔根、泰勒及博厄斯在人类学中的位置并列在一起，并且认为，他是“人类行为科学”的伟大发明家之一，与亚当·斯密

斯、马克思、萨姆纳、弗洛伊德以及巴浦洛夫齐名。他赞扬马林诺夫斯基在人类学中确立了社会制度的观念——社会制度是对人类基本需要作出的集体反应。

人类学家对马林诺夫斯基的著作之所以意见分歧颇大，这原因之一大概是因为他试图利用其它领域，特别是社会学和心理学的思想。很多公认的社会学专家认为，“折衷主义者”是一个坏字眼，而马林诺夫斯基却在他研究人和社会的工作中，不尊重任何边界界限。要说马林诺夫斯基的著作重要，这主要是由于他运用了社会学的和心理学的见识和技巧。

马林诺夫斯基的声望和影响在英国要比在美国大。在英国，他与拉德克利夫-布朗一起，同是人类学功能主义的旗手。由于他运用了经验主义方法，理论构成又相当凌乱，学生读他的著作，主要是为了寻求野外工作的技巧，至于功能主义的防御理论，则主要得从拉德克利夫-布朗的著作中去找。

我们还无法确定马林诺夫斯基在人类学史中的地位。他的地位最终取决于这一情况：作为人类行为的一门学科，人类学究竟怎样发展？如果

人类学继续专注于“可贵的细微特征”，继续怀疑“综合者”，那么，马林诺夫斯基将成为一位被人们遗忘的英雄。不过，要是这样的信念——人类学能在人类争取生存及自我实现的斗争中为整体研究人类提供一种框架和观察角度——得以再生，那么，马林诺夫斯基就可被列为一位伟大的人类学家。他那带着激情的兴趣，以及他对人类生活的日常戏剧性事件的介入，使他总是与人的基本问题，即人为了生存，为了从生活中得到某些乐趣而集体作出努力时所涉及到的问题保持着联系。

马林诺夫斯基留下了许多重要的未尽之事而离开了人世，他的夭折对社会科学和社会都是一个巨大的损失。他完全献身于人类学，在这献身精神的后面是他对每个人的深切同情。

阿尔弗雷德·路易斯·克罗伯：人、鲸及蜜蜂

阿尔弗雷德·路易斯·克罗伯于1960年去世，时年八十四岁。他生前是美国人类学协会会长，也是最勤奋的社会学工作者之一。他的人类学生涯历时六十年。在如今从事这项专业的人中，他大概是最后一位兴趣涉及人类学全部领域并在各方面都做出了贡献的人。他也是全世界最受尊敬的人类学家和科学家之一。

克罗伯1876年6月11日生于(美国)新泽西州的霍博肯。父母名叫弗洛伦斯和约翰娜·克罗伯。他们这家的家规是秩序和严格的纪律。克罗伯的父亲是一位富有的钟表批发商，有钱送克罗伯到纽约最好的导师及最好的学校中学习。

克罗伯的启蒙老师是一位德国学者加布里埃尔·班伯格博士，班伯格后来成了道德文化学校

的第一任校长。道德文化学校当时叫工人学校，是一所坚持用理念的、人文主义态度对待宗教的学校。他在班伯格博士门下学习了三年，然后进入了萨克斯学校，该校当时是纽约最好的预备学校之一。从萨克斯学校毕业之后，他又在康涅狄克州的一所寄宿学校读了两年，然后于 1892 年进入哥伦比亚学院。1896 年，他从哥伦比亚学院毕业，一年后得到文学硕士学位，后于1901年在哥伦比亚学院获得哲学博士学位。

1897—1899年间他在哥伦比亚学院担任修辞学助教，后来，在博厄斯的影响下，以哥伦比亚学院人类学研究员身份开始了他的职业生涯。博厄斯对克罗伯一生所产生的那种深刻而又复杂的影响始于此时。卡尔·L·阿尔斯伯格提出了克罗伯从事人类学工作的理由：在这里他能尽最大努力从思想上解放人类，使人从那些“古老的部族禁忌”，特别是宗教禁忌中解脱出来。这同博厄斯进入人类学领域的动机一样。

克罗伯在 1901 年获得哲学博士之后，便去了加利福尼亚，任加利福尼亚科学院人类学所所长，以组织加州的人类学研究工作。他以加利福尼亚大学职员身份参加了这项计划，后来成了该校的

教员、助教、副教授，最后担任了教授兼该校人类学博物馆馆长和指导。1946年他从加利福尼亚大学退休，又积极地在许多名牌大学任客座教授，这些大学包括：哥伦比亚大学、芝加哥大学、哈佛大学和布兰代斯大学。

初略看来，克罗伯的一生和他的工作给人这样一个印象：他特别守纪律和秩序，但在这种限制之中他有时又会感到不快和不安。当他还是一个孩子时，就和一位朋友组织了一个“科学协会”，主要收集生物标本，准备和阅读“科学论文”。“协会”最后有大约十五名男孩子会员，协会的工作一直持续到这些男孩子上大学二年级时。克罗伯在大学阶段一直考虑着这类正事，但他偶尔也从大胆妄为的探险活动中得到一些解脱。他的亲密朋友和同学卡尔·L·阿尔斯伯格回忆道，在一次恶作剧中，克罗伯带了一群学生到了(纽约)中央公园，他们给塑像贴上了红色的海象胡子，穿上蓝色的长袜。阿尔斯伯格把克罗伯描述为朋友中最反常规、胆子最大的人，他的大胆行为有时达到了肆无忌惮的地步。

在大学里，克罗伯把主要精力用在英国文学、哲学、心理学、历史和人类学上。他一直是独立思

考、善于观察的学生。按照阿尔斯伯格的说法，他也总是喜欢“持怀疑态度”，“揭别人老底”。

不过，无论克罗伯在大学里或在后来的岁月中多么喜欢独立思考问题、多么具有非正统思想，人们还是首先把他的名字同这种观点联系在一起：在文化的范围之内，个人的行动与文化史无关。他把文化史看作是“一种鼓舞人心的必然注定之事，它超乎于人格的偶然事变，就象天空在地上的云彩之上运行，留下了闪乎不定的杂乱脚印。”克罗伯的个人独立性与我们可以称之为“文化决定论”的观点并存不悖。我们可以从他1943年为人类学家E·C·帕森斯所写的讣告中发现这种有趣的并存现象的线索。他在讣告中说道：“她所感受到的是那种同家庭、环境展开的旨在保存自我的斗争……。”接着他又说道，她发现，“可以从文化本身来观察文化，而不仅仅是把文化看作是社会的反映或社会的一个方面；实际在很大程度上，文化决定着社会，也决定着个人的命运……。这一发现帮助她从反对社会，维护人格的角度出发，暂缓考虑她的宿敌……。社会似乎不再是一个压迫者，而更象一幅烟幕，或者象超乎于个人之外的不具人格的盲目文化工具。”克罗伯提到的

“发现”，是他自己勾画出来的有关文化、社会和个人的关系。

克罗伯以及其他许多人总是很难把个人人格的行为与“个人之外不具人格的文化”调和起来。在研究人类学之前，他在卡特尔门下研究过心理学，后来在旧金山他接受过短期精神分析训练。尽管从这些经验中他“洞察到了人的心理”，他还是放弃了精神分析，因为正如他所说的，“我并不觉得这些见识能帮助我更好地理解文化，这便是我中断精神分析研究的原因之一。我担心，永久地从事两种似乎不可调合的专业会导致一种分裂。”①

直到生命的最后日子，克罗伯还是十分警觉，身体也很健康。他身板挺得直，步子迈得快。他蓄着整齐的胡子，却掩饰不住脸上的好奇、爱探究的神情。在课堂上，他同学生一起讨论、辩论，仿佛他也是一名刚刚发现人类学问题令人神往的学生。他尊重学生的问题和意见，仔细地考虑、分

---

① 他的朋友阿尔斯伯格对精神分析学就没有那么宽厚，他说道，他放弃精神分析是因为“……他很快看到，他完全没有庸医的那种本事，没有几分这种本事而去当精神分析医生，则只能取得有限的成功。”

析，并热情地加以评论。所有这些使人深信，他急于教书也急于学习。

几年前，哥伦比亚大学哲学系邀请他在每周的全系大会上，作了一次关于文化的报告。哲学教授们和研究生们——这是一些令人生畏的有批评精神的听众——发现，他完全能与他们的辩证技能相比。一位学生就某一观点提出了一个问题并作了一番评论。克罗伯的表情突然变了，仿佛他突然遇到了一个新的重要思想，在报告的最后几分钟里他似乎一直想着这件事。报告结束时，大家热烈鼓掌，教授和更早慧的研究生围在了他的周围，此时，他不停地用目光搜寻着那年轻的提问者，直到后来人们向他保证，他们会找到这位学生，并告诉他同克罗伯联系，以讨论他提出的问题时，他才满意了。

这则轶事表明了克罗伯那始终如一、永不满足的好奇心。这一特征使他一直保持着青春和热情。尽管他忙碌了一生，他总是留出时间来聆听新思想。虽然他在自己的工作中持保守和谨慎的态度，他却有着有趣的爱好——喜欢他人的大胆而古怪的思想。思想和事实而不是个人，最令他感兴趣。他在这方面的兴趣范围似乎无边无际，

在某一层次上，从鲸鱼一直延伸到蜜蜂的“语言”。

他的一生和著作反映出一种远离人群的普遍倾向，而正是这些人构成了使他着迷的文化形式、模式和风格。虽然在个人关系方面，他常常被描述为自恃清高，在同他人交往中，他却以其审慎的公平、周到的考虑而著称。现任哥伦比亚大学人类学系主任的威廉·杜坎·斯特朗曾经就读于加利福尼亚大学。上四年级时，他需要一份工作，于是克罗伯让他帮忙做一些他正在做的考古学研究工作。斯特朗当时对人类学并不特别感兴趣，只做了一些学生助手该做的日常事。当工作结束之时，斯特朗发现，他除了得到付给他的车费和每小时35美分的工资之外，他的名字还同克罗伯并列在一起，成了这部书的作者之一。

晚年，克罗伯似乎对人更感兴趣了。早先他老是坚持把文明“作为一种自在的实体，一种与生活不同类的实体”来研究，后来他逐渐承认，过去，他试图“设想及寻找独立于文化的人类载体之外的内在原因”，这种作法显得有些过分。他谈到，他想“把人性再悄悄塞进研究文明的工作之中来”。

在私人生活和专业活动中，他在待人接物方

面也表现出一种与此相应的兴趣。例如，他的同事们都知道，他有能力在最没有发展前途的学生身上，找到某些潜在的优点，这些优点正好可以补救其弱点。几年前，哥伦比亚大学对一位博士生进行了资格口试，克罗伯离开了屋子几分钟。这时，考试委员会的一位教授侧过身去，对他的同事们说道："快点，我们得赶在克罗伯回来之前，给他打个不及格。"

克罗伯的工作可以分为两大类：人种学的野外工作，以及关于文化进步和历史哲学的理论。在人种学方面，他的工作获得了人们一致好评，而他关于文化和文化史的理论则引起了人们的争议。

作为一位伟大的人种学家，克罗伯内行地涉足到很多领域。他是鉴定诸如陶器碎片、筐篮编织术、秘密祭礼以及放箭的方式等类题材的专家。他可以临时就这些以及其它很多题目作长篇、详尽的报告。事实强烈地吸引着他。他继承了博厄斯的最好传统，勤奋地收集和记载下事实。他所使用的是"归纳法"，他把全部精力都投入到这种方法的运用之中。

他于1925年发表了《加利福尼亚的印第安人

手册》，这是野外工作的基本参考书，本书也使他成了公认的加利福尼亚问题权威。本书是现代人种学的伟大著作之一。正如克罗伯在前言中叙述的那样，本书的主要部分是“对部族的一系列描述”。他说道：本书“可视为一部历史书……因为它尽力重建并描述出这些种族在古代及近代时期生活中所遵循的系统。”这种“对部族的描述”涉及“大约五十个小民族”（除了少数章节有总结和比较之外），其总结论“零散于几百页的叙述过程中……。”对于那些寻求有趣的个人情况和简洁概括的漫不经心的读者来说，本书会使他们失望，而对于一位勤奋工作的认真学生来说，本书则是资料的宝藏。克罗伯花费了十七年多的时间才陆续收集起这些资料。对于从事野外工作和研究工作的认真负责的学者来说，本书是一个典范。虽然加利福尼亚是克罗伯的特别领地，他也积极地研究了其他人种学领域，包括北美、印度、东南亚、中国、朝鲜、日本和印度尼西亚。

他根据人种学的经验对“文化—区域”的概念作了重要的提炼和充实。“文化—区域”这一概念是美洲文化专家克拉克·威斯勒第一次系统地使用的。它是一种方法，根据这种方法，人们把社会

集团按照类似的文化加以划分、并且分别标成不同的“文化一区域”。这种划分法的运用，促进了对某些关系(诸如物质文化与自然环境的关系)的发现及研究。在划分北、南美洲文化区域的过程中，克罗伯在反映文化与生态的特殊相互关系方面比任何人都要走得远。他提出了“强度”和“顶峰”(intensity and Climax)的概念，以描述及评价一个文化区域的不同部分、社会团体的成就和影响，表明各个文化区域之间的关系。说到强度，他指的是文化达到并维持各自文化水平的方式。“强度”较大的文化是那些文化特征丰富、制度及关系较明确的文化。一种文化的顶峰是该区域最专门化、最完整统一的“中心”(“焦点”)，这个中心向四处释放其影响，一直达到该区域的边缘，而强度也逐渐减弱。

克罗伯利用了统计法来测量“文化的强化程度”，这种方法也是归纳法，博厄斯推广了这种方法，泰勒首先系统地运用了它。文化的强化程度可以通过计算社会集团中离散的文化因素的数目来测定——因素数量越多，专门化程度越高——或者，可以通过估价制度的类型，较“主观地”来判定。克罗伯认为，应当充分看重类型，把他们视为

敏感的文化标志。制度类型包括一个集团的宗教礼仪、装饰艺术、音乐、思维努力以及亲缘系统，也就是“较高层次的”习俗、风尚。克罗伯在一份研究文章中指出，“找出离散因素或数点子”会得出与估价“敏感标记”中的特征化模式或风尚的情况完全吻合的结果。克罗伯根据这种一致情况推论道：“礼仪的专门化——本身就较好地标明了加利福尼亚(或其它地方)土著人的文化专门化或顶峰的总程度。”克罗伯不大愿意相信较主观的方法——通过质量衡定选出敏感标记的作法——是理解“一种文明的强化表现形式”的稳妥指南，尽管这两种方法常常得出相同结果。①

克罗伯认为，可以用文化一区域的划分方法来发现历史关系。他的这种作法使他成了现代传播论的主要代表者。他于 1944 年发表了《文化成长的结构形式》一书，本书可以看作是他对经过修改的文化一区域概念所作的广泛扩展。在讨论这

---

① 尽管这种方法披着归纳的外衣，其前提却如人们公认的那样，是主观的、直觉的并有些武断。如果问题是讨论一个社会集团有多“强”，那么，找出“敏感标记”的方法就是用未经证明的假定来推论，因为这似乎是说，如果你想测定一个集团的强化表现形式，你只消测定其强度。

部著作之前，有必要详细解释一下他的超有机论。

虽然在最近几年中克罗伯从某种程度上放弃了超有机论，但这种最初于 1917 年提出的理论思想仍旧左右着他在文化领域方面的思想。部分说来，那篇于 1917 年发表的论文是一篇旨在反驳社会进化论者的文章。社会进化论者追随生物进化论，走到了极端，把社会看成是一种服从于“进化规律”的有机体。克罗伯批判了十九世纪的这些观点，提出了一种受人欢迎，至少受到社会学家欢迎的观点。博厄斯比克罗伯早二十一年写出了著名的论文“人类学比较法的局限性”，这篇论文当时被人们当成驳斥人类学进化方法的经典文章而接受下来。但克罗伯感到有必要进一步宣称，人类学应独立于生物学之外。后来在 1952 年他回顾到，他写这篇文章的主要目的还不在反对那种把人类学归附于生物学的作法，而是为了纠正那种接受社会有机观点的广为流行的舆论。他在 1952 年说道：“我所反对的是街上那些聪明人，以及为他们写作的社会哲学家，比如赫伯特·斯宾塞、莱斯特·沃德、古斯塔夫·勒邦。”他特别批判了广为传播的舆论、一整套不为人们觉察的设想，这些舆论和设想使承认社会独立，尤其是文化独

立的观点站不住脚了。”

这篇论文不仅作了这种反宣传，还提出了完全排除个人的文化概念。具有讽刺意味的是，他在这么做的时候，用了赫伯特·斯宾塞创造的术语“超有机体”。

按照克罗伯的公式，世上有三种层次分明的社会现象：无机的、有机的和超有机的现象(文明)。超有机的社会现象发生在原始社会。当原始人提出“文化”之时，这一现象便开始了独立于有机生命之外，并且不受其影响的发展过程。将有机生命排除在外的作法可用来分析超有机层次上的人类构成要素；“人类存在的偶然事件”在“……弥漫于文明之中的威严力量或顺序安排面前”实际上算不上什么。

克罗伯专门用了科学中的许多重要发现来证明自己的观点。很多例子表明，两个或更多的人(比如达尔文和华莱士)能够独自研究而得出相同的看法，这使克罗伯想到，是文明中的超然的力量或顺序安排产生了这类思想。这些思想，通过个人偶然地表达出来。比如，某种思想“还在空中”，只等人去发现的说法，就包含着这个意思。

根据克罗伯 1917 年以来所论述的超有机思

想，比较公允的评论方法是：略去那些有关文化独立于个人之外的极端说法，只说，他把这一概念当成了一种启发式的手段来使用，以帮助人们客观地、科学地研究文化。他认为，有必要分离现象层次。他在这样做的过程中创造出了一条鸿沟，把社会现象和心理现象分离开来。在他看来，这类似于有机的和无机的现象之间存在的间隔。他试图利用统计论和概率论来表明，文明遵循着与个人行为无关的规律和顺序而发展。不过，他从来也没有否认这样明白的事实：文明由人类个人表现出来并通过个人而存在。

但是，就是用启发式的方法来宣传这种思想也存在一些困难，这困难就是：人们在“威严的力量”或其它包含天意的说法中，抛弃或排除了一切科学解释。科学的作用不仅在描述，而且在解释；克罗伯的理论可帮助作出描述，却排除了解释。克罗伯同博厄斯一样，在很多方面都竭力仿效自然科学的方法，但是却没有完全抓住这些方法，例如，他说道，哥白尼学说的拥护者欢迎这一学说，因为“他们可以据此精确地处理现象，可以证实或预先不同意这些现象，可以判断某种解释是适合还是不适合这些现象”。当哥白尼提出他的假设之

时，情况并不是这样，大多数科学新理论出现时，情况也并非如此。起初，人们并不推崇哥白尼的假说，只承认这样的事实：与托勒密的理论相比，哥白尼的假设为天体运行提供了一种更简单的解释。同托勒密系统一样，哥白尼的学说无法证实，对作出任何预言没有什么用处。直到八十年后，伽利略用望远镜发现了木星的卫星系统、观察到了水星、金星和火星的周相之时，哥白尼的假说才得到了发展，被间接证实。克罗伯认为，他的超有机学说与哥白尼的假说相类似，这是非常有趣、发人深思的事。

近年来，克罗伯援引亚里士多德的“形式”原因和“有效”原因的观点与文化层次和个人层次分别对应。他试图用这种方法来说明“把文化现象暂时冻结在文化层次上……”的说法正确。而根据亚里士多德的观点，科学应当既告诉我们事物的状况，'也告诉我们为什么会呈这样的状况。按照亚里士多德的说法，你如果赞成形式原因，就会赞成效果原因，因而不能象克罗伯那样简单地说，你对效果原因即个人行为不感兴趣。在《物理学》第二册中，亚里士多德指出，可以允许数学家把形式与物质分离开来，而只从奇数、偶数、直线、曲线

等方面研究形式；但从血肉、骨骼和人的角度研究自然的科学家却用“塌鼻子”而不用“弯曲”这样的定义。自然有两种含义：形式和物质，“我们必须象了解‘塌’的本质那样来调查自然界的物体……。这就是说，这些事物既不独立于物质之外，又不可只根据物质来加以界定。”

克罗伯有意不顾“物质”（个人），只集中研究“形式”，这可以从他 1948 年的评论中得到说明：“对于那些坚决认为文化并不能使他们的指甲装饰光亮的人，我们这些对文化感兴趣的人可以高兴地承认这一点，然后继续走我们的路。”1952 年他又写道：“……要是人们只是这样专注于内在的意义和价值，推迟（或放弃）就原因作出解释，这当然是说得过去的。”不过，在 1920 年，他曾经有不同的考虑。在评论洛伊的《原始社会》的文章中，他报怨道，洛伊的著作中没有就原因作出解释，并评述道：“于是，从本质上讲，情况就是这样：现代人种学不仅可以描述某件事的发生，并且可以就此事说出，为什么事情会这样发生。但是，现代人种学并没有说，且没有试图说出，为什么事情会这样发生在社会中。”他坚持道：“人们确实想知道为什么……”，并继续陈述道：“那种放弃了希望，不

为生活的进程作出一点贡献的科学分支是没有什么发展前途的。因此，要是我们不能提供什么世上可用的东西，我们至少有义务让这种失败在我们的意识中留下印记。”我们还很难写出如此雄辩的话语来批判克罗伯自己的某些观点。

超有机的思想分清了有机遗传与社会传统之间的界限，在这层意义上讲，它有着实用目的。但是，如果在研究人和社会的过程中，把这种思想当成科学解释的基本概念，那么即使不是一个严重错误，这种作法的价值也值得怀疑。在当代人类学中，L·怀特成了超有机观念最坚定的拥护者，他推行这种观点的劲头比得上或超过了克罗伯早年的极端提法。怀特认为，“文化现象在超有机的层次上相互作用，形成了新的结合及综合。对这些事件的研究和解释既可以在不管个人，也可以在不管人类的情况下进行。”的确，这类研究可以进行。问题是，这类研究有什么用处？

表面看来，克罗伯的超有机思想有些象杜尔凯姆的“社会事实”方法。按照这种方法，社会事实可以看成是服从于经验主义调查研究的“事物”。两人之间有相似之处，但差别更为重要。在杜尔凯姆看来，个人极其重要。杜尔凯姆将社会

制度的外部现实戏剧化，以强调制度对个人的强制力。他认为，重要的是如何把社会内化为个人的东西。克罗伯对这类功能主义，即试图表明个人与社会的相互关系的功能主义也从不感兴趣。

在两项研究工作中（两次间隔二十一年），克罗伯对较长时间内妇女服饰的变化进行了研究。第一次研究在 1919 年进行，涉及1848到1919年这些年；第二次他与简·理查森合作，对三百年的情况作了研究。这些研究工作较好地说明了他如何在超有机概念指导下搞研究的情况。第一次研究（正如克罗伯所说）是在“考虑提出‘超有机现象’的时候”进行的。

克罗伯在服装样式的变化“节奏”这一众所周知的反复不定领域中发现，变化周期的波长大约为一百年。他结论道：服饰变化，正如经济变化一样，其步伐或倾向以及“重叠周期或波动”都有着一种“庄严”的样子。在此我们“归纳出”一个在社会文化层次上起作用的“威严力量”和“伟大脉动”的具体例子。个人被排除在这些研究之外，这不是因为克罗伯否认心理动机能起作用，而是因为这类资料（按照他的说法）无法确定和界定。克罗伯认为，“功能相互关系”可以在不包括个人的情

况下成立。麻烦的事情是，这是些纯数学的相互关系，与“有血有肉”、“有骨骼”的“人”的世界没有什么联系。而克罗伯所主张的就是这种关系。

爱德华·沙皮尔在一篇评论克罗伯1917年的“超有机”论文的文章中指出，克罗伯的例子都取自科学和发明领域。在这些领域，知识的积累，总的说来，必然导致发现。他评论道：要是克罗伯“更注意人在宗教、哲学、美学、原始的意志等方面的活动和倾向，他就很难证明个人对于文化来说，无足轻重。”1944年，克罗伯发表了《文化成长的结构形式》。为写此书，他花了十三年。我们可以说，此书表明，克罗伯接受了沙皮尔的挑战，因为此书试图在哲学、语言学、雕塑、绘画、戏剧、文学、音乐及科学领域中，找出文化成长的波动形式。这项研究是就公认的智力的和审美的活动发生的时间和地理位置，决定“价值曲线”。书中对世界六大文化中的哲学及其它领域的“品质—时间结构形式”作出了测定，然后将这些不同的结构形式分别加以比较。

克罗伯认为，“一般概念只能在归纳出的特征或过程中，而不是在特殊现象中找到”，根据这一立场，他把历史上的个人天才看作是“文化表现的

必然机制或测量手段”，并且把天才看作“征兆”，用以重建文化成长的波动形式。他指出，“社会经常习惯于以阵发性的方式将文化发展到最高水平……”，而他正是想调查文化的这种普遍重复形式。他的主要结论是：历史上的最高审美和智力成就都是以短暂的突发方式成长形成的，从时间和空间上看，公认的天才都是以一群一群的形式出现，这种情况说明了这一点。

他把社会的较高价值——审美的、智力的和科学的价值——定义为“人类创造物的某些品质，这些品质一般出现在历史的结构形式中，并由此受到历史结构形式的限制，由这些形式所塑就而成”。文化模式或安排中的个人构成成分不是文化的产生者，而是文化的媒介或工具。天才个人的著作标明了文化模式或安排的顶峰。“当模式的各种可能性都被人所感受到之时”，文化就达到了顶峰；“当人们仍旧只能占领少数领域之时，文化就会衰落。”于是，在高价值的文化模式中，出现了“脉动”和“间歇”。而较低级的文化模式却没有表现出这种间歇式的发展。这种低级模式“显然会继续以较少的变化较长时间地存活下去……。”为什么会这样？克罗伯还不很清楚。他只能说，

“这大概是人类头脑的某些构成成分所致。”

克罗伯这本书的主要目的是用“经验主义”的方法，而不是用“直觉的或演绎的”方法，来调查文化现象。“从行为主义角度，而不从解释的角度看”，本书陈述的是“事实”。关于这一研究中所有着重提到的天才和价值，克罗伯说道：“我遵循着书本……。”他说这话的主要意思是指教科书（“由于教科书不主动脱离公认的规范”），以及百科全书。他对待圣·奥古斯丁的态度表明，在这一领域，归纳法是多么武断。象奥古斯丁这样的人出现在文化间歇期的情况提出了一个问题。克罗伯是这样解决这一问题的：他否认奥古斯丁是一位天才，争辩道，只是在后来，基督教成功地成了一种制度，才使他成了一位重要的哲学家。对于这种说法，我们只能这样来理解：要是科学没有发展成为一种重要的制度，我们大概不会听说有亚里士多德这个人。

克罗伯长期不懈地宣传超有机学说，《文化成长的构成形式》集中体现了他的主张。在此书开头，他说道，“事件似乎以某种方式而发生，这些方式不时反复出现或很普通，这也许是必然的、带普

遍性的情况。”在书末“评论及结论”标题下，他说道：“……从一开始，我就希望说，在所讨论的现象中，我看不到真正有规律的任何证据；没有什么现象是周期性的、有规律地重复或必然出现的。”在1951年他写道，他宁愿给此书取名为《文化成长的外观》，意在强调此书的纯描述、非解释的性质。不过，尽管他不承认解释，十分清楚，他还是认为文化模式仍旧是一种起作用的有效原因。虽然他把文化模式称做形式原因，他仍然把这些模式当成了力量和脉动力。他还谈到了文化模式的步伐或倾向，及其成长、实现、枯竭、死亡等过程。他预见到，人们会对他的作法提出批评，因为他说到，由于历史和社会学所使用的术语有限，他被迫使用比喻的形象语言。不过，人们会觉得，困难还不在有限的词汇，而在把人同他创造出来的文化分离开来的矛盾作法。

尽管未能以任何方式公开地解释文化行为，此书却是一部精心杰作，它证明了阿尔弗雷德·克罗伯所具有的渊博的学问和广泛的兴趣。这是一部关于比较文化史的极有价值的描述性著作，它提出了许多问题。如果说，克罗伯没有为这些问题提供答案，他至少意识到了这些困难，没有象其

它人那样，仓促行事，用简单而骗人的方式去解决某一领域的问题。这些简单、骗人的解答一直是社会科学工作者的最大威胁。

近年来，克罗伯不时寻求着同理论包括有关人的理论恢复友好关系的途径，试图就历史和社会学的动力作出解释。在题为“回顾图腾与禁忌”（1939年）的文章中，他对弗洛伊德的《图腾与禁忌》再次加以评论，在相当大的程度上修改了他在1920年发表的评论中所持的否定态度。在一次讨论会上，一位学生完全推翻了弗洛伊德的著作，克罗伯听了这位学生的发言之后，立刻决定写出这第二篇评论。克罗伯说道，“彩虹般的幻想值得你用更柔和的笔触去描述，即使你所作的是破灭它所代表的非现实性，也该如此。”

他对《图腾与禁忌》的第一次评论出自这样一种坚定的信念：心理学家无权涉足历史领域。他批评道，弗洛伊德用来说明他的理论的历史材料纯属推测得来的东西，很值得怀疑。例如，他指出，我们没有理由相信：人类最早的社会组织类似大猩猩的社会，流血献祭是一种普遍现象，乱伦和族外婚是最早的禁忌；我们也没有证据来说明，儿子都要杀死父亲。在1939年他则乐于这样说，弗

洛伊德的历史主张不中肯，他现在愿意“考虑弗洛伊德的理论是否有可能包含着一种以某些反复出现的历史现象，或者类似图腾崇拜和禁忌之类的制度为基础的一般性的、不受时间限制的心理学解释。”他继续说道：弗洛伊德的解释大概能以特殊的方式，帮助人类学家和社会学家找到解释“文化的重复形式及不同形式”的途径。他说道，弗洛伊德可能会帮助他们发现“某些潜在的东西”，这些东西有可能成为理解文化的基础。

克罗伯重复了他第一次评论《图腾与禁忌》时的观点，不过，他又补充道，弗洛伊德提出了压抑、回归、童年性格的持续性、梦的象征、过度决定、有罪感、对家庭成员的感情等概念，这是他作出的巨大而有着持久意义的贡献。不过，他并不相信，弗洛伊德的其它概念，诸如，超我和阉割情结，会对人类学有什么帮助。他在结论部分写道：“作为一种思维构成物，它不能为科学和历史所利用；但情况似乎是，科学和历史都可接受和利用该构成物中涉及的某些程序概念。”

1952年，他同克拉克洪一道，试图正式而详细地阐明有关文化和个人的理论立场，他承认文化

努力中包含着一种“通过解决掉或解释掉文化的方式，把文化除去”的企图。他认为，文化—心理方法最终会成为深入洞察文化原因的方法；不过，他又说道：“在可以预见到的将来”，“要想对文化现象作言简意赅的描述和‘解释’”，“（主要为了达到这些目的）最好还是把文化形式和过程当成个人和人格的抽象物来研究。”

毫无疑问，克罗伯是最伟大的人类学家之一。大概没有谁能超过他，写出论述加利福尼亚印第安人的类似著作来。他对人体测量学、语言学、考古学以及人种史作出了巨大的贡献。在文化和文化史领域，他的理论是否成立，还有待于人们去理解。这些理论取决于历史哲学和科学哲学中的许多带争议的观点，因而很难估价其根本价值。但至少，他那些直言不讳、发人深思的观点一直激励着其他科学工作者，帮助他们抓住人类学理论的根本问题。对于克罗伯这样好奇心永无止境的人物，人们可望发现矛盾，并为此感到高兴。

露丝·本尼迪克特：
科学与诗歌

一种离异感伴随着露丝·本尼迪克特的一生。她虽然最富同情心，十分善良，却总是给人一种出世的印象，甚至她的外表也有着一种超然的品质。维克多·巴尔诺对她作了这样的描绘："高挑的个子，苗条的身材，柏拉图式的女诗人的理想形象。"她长着浓而粗的眉毛，眉毛下是一双迥迥有神的灰色大眼睛，好看的头上蓄着短短的过早变白的头发、在她的生命快要结束之时，埃里克·埃里克森为她画了一幅素描，将她描绘为"一位既象年轻姑娘，又象男子的人，虽然她本身已一点不年轻，也不带男子气。"在她的晚年，G·E·哈钦森在一次晚餐上同她坐在一起，"她表现出来的超然美"给他留下了深刻印象。在他印象中，她是"一位古代的女预言家，一位神秘睿智的女人，既远离过去，又远离将来……"

学生和同事对她十分尊崇。她尤其喜欢帮助那些不明生活目的、不得不为寻求自身在生活中的位置而努力奋斗的人，并对他们寄予深切同情。她在很多场合给学生以经济援助，可这些学生她几乎都不认识，在兴趣方面也常常与她相去甚远。虽然这些作法使她受人尊敬，学生们对她感激不尽，但是学生们并没有因此而同她熟悉起来。她的性格核心总是令人捉摸不透；一种从容而无可置疑的尊严使人无法同她接近。

在早期（她研究人类学之前），她的兴趣之一便是研究异常人格——同文化环境格格不入的人。她特别对诗人的生涯感兴趣。她发现，很多诗人都与社会不合拍。她自己也以安娜·辛格尔顿的笔名写诗。在这些诗中，她努力寻求感情和表达的自由形式。作为一位人类学家，她的著作一直包含着这样一个主题：如何使个人自由与文化整合调合起来。诗人的本质感驱使她提出重要问题，抵制卖弄学问的迂腐人。在博厄斯的门下，她是一位极富灵感的学生。博厄斯给她系统地灌输了科学整合的准则，但她却仍然保持着诗人的气质，不作科学程序所包含的仪式的奴隶，而博厄斯则没有能够完全逃脱礼仪奴隶的命运。

露丝·富尔顿·本尼迪克特 1887 年 6 月 5 日生于纽约市，父母名叫弗里德里克·萨谬尔·富尔顿和比阿特丽斯·富尔顿。一年半后，一位妹妹玛杰丽也出世了。父亲从事外科和医学研究，是一位前途远大的年轻人，可他却在露丝·本尼迪克特两岁时死去，留下妻子抚育两个女儿。

当露丝·本尼迪克特七岁时，母亲带着她和妹妹离开了纽约州诺威奇附近的家庭农场，搬到了中西部，在那里，她接受了教书的职位。四年之后，她们回到了纽约，在布法罗定居下来，母亲在布法罗公共图书馆当了一名图书管理员。

尽管在经济上全家历尽了艰难困苦，不得不为生活而奋斗，本尼迪克特还是在母亲的母校瓦萨尔学院上了学并得到了学位。她“并不觉得她的大学生活对她的智力或广泛的社交活动起着重要作用。”她先在加利福尼亚的一所女子学校短期任教，接着于 1914 年与斯坦利·罗西特·本尼迪克特结了婚。斯坦利·本尼迪克特是纽约市康奈尔大学医学院的化学教授。十四年之后，他们仍无子女，这时她对这种失败表达出一种绝望般的失望心情：

那绝望的一刻。杯樽破裂、美酒流尽，

你要激励自己的心——
那干涸破损的杯子，命运不会
怜悯地将它重新注满，艺术不会
使它立刻充盈感情。

面对这灾难的岁月，不要为这令人心碎
　的技艺
留下一滴，你现在会知道
悄悄呼吸着的苹果枝
　已谢的花，快要化蝶的平静的蛹，
　以及那落在你眉梢的雨滴。

这种对无嗣的生活悲观屈从的感情，恰恰在她所选定的人类学生涯第一次开花之时流露出来。上面那两节诗句出自她 1928 年发表的诗《激励你的心》。就在同年，她的论文《西南部文化的心理类型》也发表了。在以后十年中她搞过人类学的学术研究，参加过野外考察工作。起初，在 E·C·帕森斯和亚历山大·戈登威泽的指导下工作，后来当了博厄斯和克罗伯的学生。她后来的大多数人类学著作，都不过是详细阐述和发挥她那篇论文所包含的基本思想和方法。在露丝·本尼迪克特看来，一个生命的结束标志着另一个生命的开

始，正如她自己 1930 年意识到的那样：

…生与死
象风一样古怪——什么也不起作用；
然而，在寿数快尽之时，星星仍旧会闪耀发光。

在生与死的古怪行为打击下，她坚定而超脱地渡过了最后的岁月。

1922年，本尼迪克特在克罗伯的督导下，第一次实地研究了加利福尼亚的塞拉诺 (Serrano) 印第安人。1923 年她在哥伦比亚大学获博士学位，同年被指定为哥伦比亚大学人类学讲师。接着她又参加了几次野外考察，对祖尼人(Zuni，1924、1925年)、科契提人(Cochiti，1925年)、以及皮玛人(Pima，1926年)进行了研究。

考察皮玛人所取得的经验对本尼迪克特来说十分关键，因为在这次考察中，她试验了通过分析特有的“文化模式”来研究和理解人的思想的方法。这一概念最初见于她的论文“西南部文化的心理模式”，后来，由于她的名著《文化模式》(1934年)的发表，众多读者熟悉了这一思想。

她除了在二十年代对西南部印第安人进行实地考察之外，在四十年代她还利用美国城市地区

人们提供的有关文化适应的信息，研究了亚洲和欧洲文化模式。她论述日本文化的著作《菊与刀》(1946年)是她在这方面的最好作品。

她的野外考察工作是在夏天进行，此时她在哥伦比亚大学没有教学任务。在哥伦比亚大学她担任了繁重的教学和领导工作。在二战期间她在战争情报办公室这一政府情报机构中，在社会学分析家，为世界反法西斯战争作出了极大的贡献。

1948年，露丝·本尼迪克特出席了在捷克斯洛伐克召开的联合国教科文组织研讨会。当年秋天，就在她回到纽约之时，她去世了，终年六十一岁。

本尼迪克特天生爱好整合概括，这种本能从一开始就促使她从整体上来看待文化。她认为，单单列出并分析文化的细微特征的作法，对解释文化并没有什么帮助。她同诸如马林诺夫斯基那样的功能主义者一道，坚持要把文化当成大同小异的整体来考察。不过，马林诺夫斯基是从研究单个的人出发，把文化现象看成是个人需要的衍生物，而本尼迪克特的出发点则是“文化的构成形式”。她认为，从总的方面讲，个人的行为应当与

特定文化要求人们必须履行的那些责任保持一致。

本尼迪克特认为，大多数社会都有一种“主宰的动机”，这种动机依照其倾向，精心安排周而复始的人类状况——生、死、获取食物、求得居住条件的需要。例如，对于(美洲)西部平原的印第安人来说，死给哀悼者带来了长时间无法克制的极度痛苦和悲哀，而在(美洲)西南部的普埃布罗(Pueblo)印第安人之中，文化戒令则是要人们尽可能保持平静，尽快地忘掉去世的人。这两种文化有着对立的动机，本尼迪克特用了尼采的术语——狄俄尼索斯式的动机和阿波罗式的动机，来分别概括(美洲)大平原和西南部的情况。第一种动机的特点是疯狂和过度，第二种特点是节制和秩序。在两种文化中，宗教、战争、性爱关系的实行情况都遵照着一定的模式，以满足各自的文化动机。因此，这些以及其他的习俗和制度所包含的意义和功能在两种文化中各不相同；本尼迪克特认为，任何文化特征的可变性“几乎都是无穷无尽”。

因此，本尼迪克特认为，只可对“各种不同文化”的功能作出解释，而无法谈论“一般的文化”。

实际上，尽管她未公开讲，在她心目中，不存在什

么研究一般文化的科学。因为，如果文化有着“几乎无穷无尽的”可变形式，就不可能对文化作出科学解释。这便是本尼迪克特提出的文化相对论所包含的杰出观点。这可以直接追溯到她的老师博厄斯。

我们可以把本尼迪克特的早期著作看成是为了捍卫文化相对论思想所作出的一种伟大努力。她坚持认为，世上可能很少有个人自由，但文化自由却是不受任何约束的。她为常态性的相关定义辩护，写道：“在我看来，文化可以牢实地、和谐地建立在幻想、恐惧构成物或自卑情结的基础之上，并且会走到极端，以虚伪和自负的形式表现出来。”在本尼迪克特看来，总有可能指出一种现存的或可能存在的文化情境，在这一情境中，背离特定文化的行为古怪的人会感到自由自在。虽然这种提法对任何与社会格格不入的个人来说都没有什么实际价值，但知道反常行为在适当的文化情境中会得到人们赞赏的情况，于本尼迪克特来说却似乎是一种安慰。

在她的最著名的著作《文化模式》中，本尼迪克特巧妙地把她十二年来所写的文章和实地研究报告组织在一起。她也充分利用了博厄斯、露丝·

邦策尔和里奥·F·福琼通过实地考察科瓦基乌托人(Kwakiutl)、祖尼人、多布人(Dobu)收集到的资料。她将这些研究资料列出来，是为了用文献证明她的中心思想：文化模式存在着几乎无穷无尽的变化形式。

本尼迪克特在二十年代考察了西南地区印第安人。这次经历给她印象最深的是她所观察到的这种情况：北美西南地区印第安人的文化十分不同于北美印第安人的文化总情况，尽管没有什么天然屏障把西南地区印第安人同周围的印第安人隔绝开来。令人难以置信的是，某种看不见的东西似乎使印第安人没有受到邻居文化的影响。按照本尼迪克特的说法，北美印第安人的主要特征是狂欢和狂舞，而西南印第安人则显得有节制、冷静。西南地区印第安人和他们的邻居的情况，说明了本尼迪克特—尼采根据古希腊神话提出的著名的狄俄尼索斯—阿波罗对照理论。

为了与西南印第安人作专门对比，本尼迪克特从西北海岸的部族中选出了科瓦基乌托人。博厄斯曾经详细地对这些印第安人作过描述。这些西北海岸的印第安人的一切活动，从吃人集会上的宗教舞蹈，到他们的经济制度所涉及的实际事

物，都显示出暴力和自我夸耀的动机。任何关系和活动都只可能有两种后果：完全的胜利和彻底的耻辱。本尼迪克特用医学术语把他们说成是“夸大狂式的偏执狂”。代表着他们生命的狂喜和沮丧特征的是狄俄尼索斯式特征。大多数北美印第安人都有这种特征，而西南地区的印第安人则是一个例外典型。

本尼迪克特有意挑选出新几内亚多布人作案例，来证明她的论点：一种文化具有一定的人类特征，即使这些特征按照西方文明标准，是最反常的，这种文化也能很好地运转。本尼迪克特说道：“多布人带着人类经历中最恐怖的恶梦而活着，他们不对这些恶梦加以任何抑制，而这些恶梦都是宇宙邪恶意志的产物；按照他的观点，生活的美德就是选择一个牺牲品，以便他能把心中那种对人类社会和自然力的恶意发泄出来。”在这个社会中，恶意和变节是制度化的美德，人们在规定的文化形式之内，实行这些美德。“好人”是那些能渡过日常冲突，并且取得一定成功的人——“至于说他偷过东西、用巫术杀过孩子和他的好朋友、有胆量任意骗人等行为，都可忽略不计。”

《文化模式》中所描述的文化，说明了本尼迪

克特的这种观点：一种文化可以看成是在带普遍性的主要模式控制下整合而成的一种文化构成形式。因为，一种文化与一个人相类似，“常或多或少是一种固定的思想和行为模式”。我们可以用心理学的术语来分析和总结文化特征。本尼迪克特陈述道：文化“是投射到屏幕上，成象巨大，时间长久的个人心理。”这样运用心理学观点的方式使本尼迪克特成了以跨学科的态度研究人和社会的现代人类学家之一。不过，应当指出，她在早期著作中，并没有专门用心理学的功能和适应观点来解释为什么一种文化不同于另一种。一个部族固有的集体精神气质，只是简单地以“习惯”之类的字眼出现在本尼迪克特的研究文章中，正象克罗伯在研究服饰中使用“风格”这个字眼一样。实际上，本尼迪克特使用“风格”时考虑到了这个术语所包含的偶然性这层次要意义，以暗示文化的“心理定向”的性质。

本尼迪克特的“部族天才”概念的背景不是心理学，而是德国历史学家的Volksgeisf（民众精神）传统。威廉狄尔泰和奥斯瓦尔德·斯宾格勒对本尼迪克特的影响最大。在他们的背后是康德和黑格尔的伟大思想体系。康德谈到，历史的“自然计

划安排”与科学的“自然规律”相类似。人是无意识地在完成这项计划。黑格尔认为，在历史事件背后，没有什么自然的或上帝的安排，而只有人的理性和感情——理念的和非理念的东西。虽然从外部看，历史事件并不一定表现出逻辑联系，这些事件后面的人的“思想”则有着逻辑关系。因此，历史学家应当既从外部，也从内部来研究事件。历史学家应当按照“时代精神”行事，透过事件发现事件背后的逻辑上相关的“思想”、狄尔泰谈到，为了理解特定文化，有必要重温该文化的特定“精神活动”，这与黑格尔的思想非常接近。狄尔泰把哲学体系看成是各种文化基调的表现形式，这些基调不可能相互转化。斯宾格勒强调了每种文化的特殊性格。文化以其存在的全部细节表现出自己的性格。至于狄尔泰，他则坚持认为，各种文化相互独立。

本尼迪克特在强调主观格局的完形心理学的帮助下，把德国历史传统中有关民众精神的思想运用到文化人类学的资料研究上。她在后期著作，比如《菊与刀》中，应用了适应心理学来解释文化的延续性。即使在这些著作中，她的方法也是基于部族天才的思想。我们可以这样来理解这种方

法：它与诗人的气质兴趣相投，并且为我们提炼出经验或复杂事件的本质来。就这种技艺而论，依据主要问题作出夸张和省略是必要的，不过，如果科学家象诗人那样行事，就会十分危险。

人们对本尼迪克特不断提出批评，批评的要点是：她选用并且夸大了那些用以证明有关文化特征的特殊“天才”概念的文化特征，而忽略了那些似乎会反映出冲突动机的文化特征。狄俄尼索斯精神和阿波罗精神常常会并存于一种文化中，虽然其中某一种精神会占上风。正是古希腊世界中并存着这两种动机的情况，吸引着尼采的兴趣，这种兴趣反映在他的《悲剧的诞生》之中。

把一种文化称做狄俄尼索斯式的或阿波罗式的文化的说法，有助于指出该文化的总倾向。但是，如果把这种说法当成一个科学前提，以组织和解释社会中文化的和个人的行为的所有情况，就会使人产生误解。本尼迪克特告诫人们要注意这种方法的危险：她在《文化模式》中说道：“把每种文化都斩齐切断，以适应某种流行特征塑就的铁律，那会是荒唐的事。删除那些不能说明主要命题的重要事实的作法，即使做得再好，也是十分严重的危险。”这种责难自有出处，它使人想起这样

一个画面：每当本尼迪克特的注意力偏离了科学转到了诗歌之时，博厄斯便沉下了脸，严峻地从她身后看着他所喜爱的学生。

玛格丽特·米德漫不经心但却非常切贴地总结出了本尼迪克特的科学人类学所包含的力量和存在的弱点："同她一起工作的人都会生动地记住她的两个特点：第一是微笑，当她接受一个总的命题时，尽管她还没有完全抓住该命题的细节，她总是微微一笑；她喜欢把提出的问题重述一遍，经过她的一番重述，问题的提法就变得比原来更明智，提问题的人也显得更聪明了。这两个特点与她的这些性格特征相关：既充耳不闻，又十分乐意相信她从别人那里或问题中感受到实质性东西。"不过，米德所提到的耳聋情况（这是她儿时患麻疹的后遗症）并没有解释明白本尼迪克特的这种倾向：通过诗人的意译方法，使复杂的东西简单化。

本尼迪克特的贡献在于，她在弄清文化研究者所遇到的文化现象问题上，尽了很大的努力。她同博厄斯一样，都不满足于那种不停地收集资料，无限期地推迟解释的作法，不愿意看到这样的情况出现：在遥远的将来，多少代之后的人类学家在耐心地记载了文献之后，会揭示出有关人和社会

的健全的演绎概括。她不容忍这种态度，她所做的，是抓住文化整合的概念，把这种概念当成理解和解释文化研究的手段。要说她这样做是过于狂热，过分努力，这也只不过是在正确的方面上犯了一个错误。

人们多次指出，本尼迪克特坚持文化相对性的作法与她关心改善人类命运的态度不相一致。这种关心明显地见于她的理论工作和她为了自由和容忍而作出的实际努力。她希望在现存的盲目、无意识的文化模式中，最终将出现一种理念的秩序。但是，社会工程要求标准和判断。如果并存着的多种不同的生活模式"都有效(正如她似乎会说的那样)，那么，人们必须完全同意斯宾格勒的观点，承认人必定愚蠢。但本尼迪克特并不接受这种说法，她雄辩地谈到了某些社会组织固有的灾难："(我们)有可能细察不同的制度，并且从社会资本、制度激发的不好行为、以及人所受的苦难、遭受的挫折的角度，来计算这些制度的费用。如果社会愿意为选定的那些使社会满意的特征支付这笔费用，那么，某种价值观念就会在这种特征的模式内发展形成，无论这种价值观念有多'坏'。但是，风险是大的，而且社会秩序可能

无力开销这笔费用。社会会在这种价值观念下面垮掉，随之而来的是革命以及经济和感情灾难所造成的废墟。”

同她的同时代人相比，本尼迪克特大概更多地暴露了由杜尔凯姆最先表达出来的功能主义倾向的弱点。这种功能主义认为：制度是事物，彼此相关，只有从它种制度的角度来加以解释。她跳出了这个圈子，提出把制度群集与人的性格类型相类比。这种作法有着某些说明价值，但却没有成为一种动力。这种价值系统绝不能与她在《菊与刀》中采用的心理动力学方法相混淆。

本尼迪克特严厉而颇有见地地批评了我们自己的文化。具有矛盾意味的是，她运用了严格的文化相对主义来作为批评的主要论据。不过，如果人们只迷恋于形式上的矛盾，那么，就会误解本尼迪克特的贡献。她的洞察力反映出诗人性格所具有的伟大美德和细小失误。这些失误可以由那些更严格的，更少具有诗人气质的社会学家来加以纠正。

第二部分

新的方面：人

导　言

某些社会条件和需要导致了一代人的新兴趣。第一次表现出这种兴趣的努力可能会不成功或不带创造性，但这种努力却树起了一个先例、一种风格、一个参照体系。人们习惯于说，新的思想方式或参照体系往往势头很足。但这个比喻掩没了事实真象。一些具体的可以辨认出来的因素使一种思维方式延续持久下去，其中最重要的因素是各个新一代学生所受到的学术训练。将教师理想化是司空见惯之事，用灌输方式传授知识的情况也常常发生在教学过程中。就某一学科的问题提出带批判的、创造性的见解的情况，如果出现，也是在接受学术训练之后很久。与此同时，流行的思想方式则得到了加强。

对待某一领域出现的问题所持的新态度，会反映出学生的个人反抗需要，而如果说这种新态度有价值的话，则是因为它也反映出社会的需要。

正是这种一致性把创造性的态度与唐·吉诃德式的遐想区别开来。

随着社会的变化，寻找解决新问题的途径成了迫切的事，受到尊重的思维模式所具有的惰性也迟早会遇到改变其进程的力量。由此而来的情况是：人为了解决不断变化着的世界所提出的问题而不断努力，作为记录人的努力的某一科学领域的历史，比如人类学史，不再成其为“虚假”和“真理”的历史了。

我们在研究了某些在帮助我们认识人类和文化方面作出重要贡献的人的一生、他们的著作和他们所处的时代之后，就会坚信：人有能力在老的方法和思想失效之后，发明出新方法和新思想。

我们在前面几章的综述中，对思想的流行方式作了简短总结和解释，这些总结和解释揭示出这样的事实：人类学的思想缓慢然而却在不停地适应着现代人的需要。

进化论大大促进了人们对“原始人”的研究。在论述社会进化方面，达尔文的思想比起斯宾塞、泰勒和弗雷泽等人的思想更能经受住时间的考验。达尔文认为，社会进化是一种靠反复摸索、不断努力才能完成的事情，成功的社会模式存活了

下来，不那么成功的形式不是消失，就是变化了。无论进化人类学家们多么赞同这一观点，他们却没有材料来确认这一观点。斯宾塞关于人类进化的阶段论思想，使泰勒和弗雷泽能自由地从众多不同的文化中借用民俗或习惯材料来证明自己的观点。在采用这一假说之时，泰勒和弗雷泽更具有亚里士多德和拉马克式的思想，而不具有达尔文的思想。他们没有成功地从有机进化过渡到社会进化，这大概特别因为他们没有能够建立起一种参照体系来研究社会适应。一旦这种缺点存在，这些调查者就无事可做，只好采取一种就某一特定区域进行专门研究的方法。而人们如果要研究诸如涉及性关系的习俗（特指乱伦禁忌）、图腾崇拜、宗教以及巫术等孤立的文化特征，那就只能在同整体计划一致的情况下，才能进行。这些早期科学工作者并不知道每种文化的适应问题。一旦寻求事实成了某些人类学家（比如博厄斯）的事业之后，或者当新的参照体系被采用之后（如象杜尔凯姆所作的那样），进化人类学的流行模式就会立刻衰落下去。

进化论的衰落大概由于这一事实：进化论并不是一种调查研究的技巧，而是在很成问题的假

设基础上作出的一系列特别细微的解释。进化论没有解释社会进化，而是避开了社会进化这个整体问题。人们认为，社会进化涉及到整个人类，即使在十分分散的地区，也经历了同样的进化过程。适应特殊的区域性条件以及隔绝于其他人群的情况都被忽略了。正是基于这种认识，弗雷泽才随意地在方便之时，从不同集团的民俗中得出了他的结论。进化论者失败了，因为他们用假设给问题下了定义，从而无法去做最迫切最需要做的事，即收集资料。

杜尔凯姆把新思想引进到人类学研究之中。他想避开斯宾塞和孔德的极端思想。他不想采用演绎的方法，不愿作理念推导，或是从诸如阶段进化或人类心理一致性之类的武断假设中得出结论。杜尔凯姆认为，应当把社会事实当成“事物”来对待，社会事实只有用其它社会事实，而不是用其它学科，比如生物学或心理学来解释。这便是功能主义的基本立场。因此，可供研究的单位只有“制度”。在杜尔凯姆的设计中，各种制度相互关联，就象齿轮传动系统中的筛网一样。因此，这种方法就成了在一个封闭系统中使用的方法。在这个封闭系统中，个别实体(制度)相互关联。人们试

图能动地提出系统理论，但是，究竟社会有机体怎样与制度联系在一起，却不甚清楚。我们被告知，社会事实来自外部现实，然后内化。如今，很难弄懂这一点，但在1910年，这种说法似乎却理由充分。杜尔凯姆不容许用心理事实解释社会事实。他十分肯定地说，这种解释只会得出“假的”结果。从某个意义上讲，杜尔凯姆不该受到责备，因为在他处的那个时代，还没有产生与他研究的问题有关的心理学。

杜尔凯姆的方法使他得出了在今天看来是错误的结论。如果制度相互关联，而与构想出实施这些制度的人们毫不相关，那么我们只好把社会看成一个有机体。这种情况下，社会的需要就不等于构成这一社会的人的需要了。

尽管杜尔凯姆的参照体系有着局限性，他的著作仍然是构造现代人类学的主要砖石。他只是缺乏关于社会自动平衡的现代观念，不知道这种自动平衡状态是怎样达到的。他意识到，在原始宗教中，圣物是象征物，应当寻求象征物背后的现实状况。他坚持道，在社会内部应当能观察到这一现实。他承认，社会不可能存在，除非合作的条件成立，他也承认宗教是维持社会合作的一种

方式。

虽然杜尔凯姆敌视心理学，不把心理学看成是解释社会学事实的一种方法，他自己却发明了一种含蓄的心理学，他的许多杰出见识都得益于这种心理学。鉴于杜尔凯姆并不真是一位人类学家，他的思想说明，他的影响已是十分巨大。他的《宗教生活的基本形式》尽管有错误，仍然是值得欣赏、富有教益的著作。

认识到人类学资料匮乏的人是弗兰茨·博厄斯。因为他本人严厉地批评了进化人类学者，他在收集野外资料的方法方面树立了一个新的榜样。他是两位有意识地或偶然地开始把文化当成实体来研究的科学工作者中的一个。他对西北印第安人文化所作的研究为野外研究制定了新的模式。他说明了详尽研究个别文化的必要性。博厄斯并不是发明解释性思想的大师，他所强调的是收集什么样的资料，以及怎样去收集。

在功能主义者之中，马林诺夫斯基可以称得上是运用新方式来解释文化的人。他碰巧在第一次世界大战期间在特罗布里恩群岛见习。这给了他四年时间同特罗布里恩人一起生活，从中收集资料，这些资料将花费他余下的一生来组织和估

价它们。马林诺夫斯基从来也没有真正描述过特罗布里恩文化的全貌。相反，他按题目了解了这里的文化。毫无疑问，他没有时间和精力把另外许多东西编辑成文献。

他对特罗布里恩人所作的研究的成果，是人类学文献的里程碑。由于特罗布里恩文化的基本社会组织与我们自己的文化非常不同，它为研究不同于我们的文化起源，功能以及适应模式之间的相互关系，提供了一个机会。此外，马林诺夫斯基对社会适应问题有着真正的认识。在他看来，制度不是物；“他们的存在是为了直接地或间接地满足人的生物需要”。他承认，为了达到这一目的，家庭是首先需要的；他也承认一夫一妻制的家庭比其他的家庭结构更能有效地满足这些需要。尽管如此，他也坚持道：结构单位(制度)不断进化，并逐步传播开来。

在这些活动中，马林诺夫斯基有机会同心理分析学家，包括著名的埃内斯特·琼斯，进行了难分难解的搏斗。这件事特别对人有教益。问题涉及特罗布里恩群岛上的恋母情结。琼斯声称，在这个社会中——母系社会(在这之中，母亲的兄弟处于父亲的地位)——恋母情结受到了压抑。马林

诺夫斯基则非常正确地指出了特罗布里恩岛上的人和西方国家的人在社会组织上的差别。这种争论对心理分析学家不起作用，因为如果作出让步，承认社会组织与家庭群落有关的话，就会毁掉弗洛伊德派的拉马克立场，而使他们承担责任，去修改里比多理论的主要部分。无论怎样，琼斯辩护中所使用的那种模棱两可的说法，如今已经没有什么市场了。

马林诺夫斯基一直是一位颇有争议的人物。他招来了众人的敌意，他的某些同事即使承认他的成就，也十分勉强。要是如同某些人所声称的那样，马林诺夫斯基称赞了博厄斯所说的一切，那么，一般学生是无法在博厄斯的著作中找到马林诺夫斯基所称赞的那些东西的，因而也不可能偏见十足地去否认马林诺夫斯基对成就的赞扬。他是观点最鲜明的功能主义者，是他的著作，而不是博厄斯的著作，使得人类学家有可能采取一些办法来利用心理学。

当我们回顾杜尔凯姆和马林诺夫斯基之时，我们可以确定主要的方法问题。一旦教条主义的进化论死去，人们对问题的看法就开始改变，不再把制度看成“遗风”，而逐渐将它视为适应的有

用工具。制度成了单位。在这些单位中，人们便可以描述社会适应问题。人们最后作出了让步，承认制度是为人而存在。不过，杜尔凯姆却坚持道，一种制度只能用它种制度来界定。心理学是调查和解释制度的一种方法的提法被他一笔勾销了。

在另一个方面，心理学则转向了拟人说。弗洛伊德给“本能”赋予生命方向，把个人行为看成是不受社会制度影响而按预定方向前进的行为。人类学家的参照体系中没有个人的位置，心理学家的参照体系中没有社会的地位，可两者都同意，制度会相互作用。克罗伯提出了超有机理论，实际上将制度拟人化了。他提及人的作用纯属偶然。本尼迪克特认为，制度的安排形成了“文化模式”，一种完形(Gestalt)，这种完形类似人的性格类型。这一思想最初是尼采得到的一个启示，他的忠实注解者斯宾格勒发展了这一思想，使之推尔广之。由于本尼迪克特明确地把制度类比成性格类型，她的著作常常被人们称赞为具有心理学的方向，而实际上并没有这种倾向。

拉尔夫·林顿在他的书《人之研究》中带有倾向更明显的心理学态度。但是，这种态度的基础

是不起作用的心理学假设，结果并没有产生什么系统的方法。有一点可以肯定：他不同意功能主义者所持的制度相互作用的观点。

L·怀特表明了与克罗伯类似的立场，他宣称："文化现象在超有机的层次上相互作用，形成了新的组合和综合形式。对这些事件的研究和解释，既可以不参照个人(无论他是否有天才)，也可以不参照人类。"这有点类似弗洛伊德的立场：人的命运取决于生和死的本能之间进行的反复不定的战斗的结果。这是功能主义总立场的复辟谬论。在这种毫无希望的困境中，我们必须认真地就任何加在我们头上的观点，比如这一种，有无启发价值的问题提出质疑。此外，我们应当指出，任何否认人对自己命运负责的理论，如果被人认真接受了，就会极大地增加人的社会焦虑感，并且使这类焦虑成为绝望、享乐主义或社会残酷行为的借口。

玛格丽特·米德有效地把文化模式与适应心理学调和起来。她的著作中表现出来的这种过渡性努力来自她对巴厘人的性格所作的研究。在这项研究工作中，十分明显的情况是：尽管她收集资料的用意是在用文献说明文化模式，而实际记

录下的东西却确立了巴厘人的“基本人格”。虽然她作出了惊人的努力，不断出研究成果，米德却无力遏制她所从事的学科中存在的保守势力。当人类学的巨大知识宝库的大门被打开之后——它肯定会打开——米德的努力将成为真正的贡献。

三十年代早期，心理动力学开始入侵人类学（的某些领域），其结果便是，人们开始强调“人学”中被忽视了的一个方面——人。在下一部分，我们将追溯把人类个体包括在人的综合研究之中的那种努力所经历的过程。首先，我们将叙述心理动力学的奠基者弗洛伊德的著作，然后进一步考虑文化人类学使用心理动力学的各种情况。

西格蒙德·弗洛伊德：
清扫烟囱

一位聪明、富有想象力又非常固执，史料上称之为安娜·O小姐的年轻女子，于1881年将其意志强加在一位著名的维也纳医生头上，发明了一种探索人脑的方法。她把这种方法称之为“谈话疗法”、“扫除烟囱”。经过西格蒙德·弗洛伊德的发展和修改，这种方法成了人所周知的心理分析学。

当安娜·O小姐成了约瑟夫·布洛伊尔这位维也纳医生的病人之时，弗洛伊德才是一个二十五岁的年轻人，刚刚完成医学学业。他与布洛伊尔是老朋友。布洛伊尔向弗洛伊德报告了这位姑娘没有要他帮多少忙，用谈话的方法治好了自己的病的经过。通过谈话，她治好了自己的麻痹挛缩、感觉麻木、视觉失调、言语和听力功能紊乱、神经痛、咳嗽、动作震颤、以及各种恐怖感。这位姑

娘在自我诱发的催眠状态中，坚持向布洛伊尔详细报告自上次就诊以来她积累起来的真实的及幻觉的体验。十分幸运的是，布洛伊尔是一位耐心的、富有同情心的人，乐于听她不连贯的滔滔话语，虽然他无法预见到这种新奇的医生—病人关系的后果。渐露端倪的情况是，这种"谈话"带来了有益于健康的效果——减缓了姑娘的许多焦虑和紧张情绪，至少暂时是这样。一种平静、乐观和惬意的心境大概会持续一天，接着同样的过程就需要再重复一次。

治疗安娜·O小姐的第二个阶段发生在这样的时候：她在催眠状态中滔滔不绝地述说着很多不连贯的事情，偶然提到了一系列与她现在的某种恐怖症直接相关的事件。只要一谈到这件事，恐怖症便消失了并且不复出现。这之后，她和布洛伊尔向一个又一个的失调病发起了进攻，在催眠状态中，从她的回忆里挖掘出症状第一出现时的情况。一旦她口头上自由表达出与某种特定症状相关的事件，这一症状就会消失。就这样，布洛伊尔和安娜一起治好了安娜的某些病症。

安娜·O的病例给弗洛伊德留下了深刻的印

象。但是，他并没有同任何人，包括夏尔科这位法国大精神病医生和布洛伊尔本人，讨论这一病例，让他们共享他的热情。

在以后十年间，弗洛伊德用当时人们普遍接受的方法，比如水疗、电疗，治疗精神病人，偶尔也试验了催眠法。在试验催眠术的过程中，他一开始就使用了安娜·O的谈话疗法，即后来布洛伊尔称之为“渲泄法”的方法。他用渲泄法来医治癔症获得了成功。在成功的鼓舞下，他劝说布洛伊尔同他一起来研究癔症。他们的合作始于1893年发表的文章“初步交流”(Pretiminary Communication)，完成于1895年发表的著作《癔症研究》(Studies On Hysteria)。本书标志着心理分析学说的开始。

弗洛伊德很快抛弃了催眠术和渲泄法，而采用了“自由联想”的方法，正是这一决定为心理分析的理论和实践定下了真正的方向。不过，是安娜·O第一次揭示出幻想、荒唐行为、以及幻觉等精神上的地狱边境同理性生活的世俗王国之间的因果关系。弗洛伊德在追踪这些关系的过程中，创造出了检查和医治心理疾病的一种手段。

弗洛伊德认识到，病人会抵制回忆和泄露他

经历过的某些事件或体验过的感情。这一认识构成了心理分析学说形成的第一步。他学会了不把这种抵制行为解释为固执，一种需要人用意志去克服的特征，而是把这一行为当成发现病人在生活中经历过的事和体验过的感情的线索。基于某些正当理由，病人强制自己不就过去的经验和感情作出有意识的回忆。只有对人类知识的效验怀着极大信心，又对人的失败表示出耐心和同情的人（这种人很少），才能从这一障碍中见到治愈病人的机会。

弗洛伊德把病人的抗拒领域当成了探研的中心。在此过程中，他放弃了催眠术，因为在催眠作用下，抗拒就不再明显，除非进行诱导因而就没有机会分辨出问题的焦点。他用自由联想法替代了催眠术。自由联想法鼓励病人“一边想一边说出声来”，谈出脑子中出现的一切，无论这些想法多么荒唐、多么不重要或令人难堪。

弗洛伊德了解到，要人自由谈论脑子中出现的一切想法并不是一件简单的事。人的身份感和存在感主要由杜尔凯姆所称的社会的“共同思想感情”所决定；这些共同思想感情就是那些从婴儿期开始便与个人结合的有关思想、行为的社会习

俗。个人内心形成了一种潜意识压抑力，这种压抑力保护个人，使他不去发泄想入非非的感情，从而不致危及他那文化塑就的个体完整性。在引导病人进行自由联想之时，弗洛伊德要打破的，正是这种潜意识压抑力。在叙述第一次成功地治疗病人的情况时，弗洛伊德披露了他怎样使用这种方法的经过："最后，我宣布，我很清楚，她出过事，而她却把这事瞒着我；只要她隐瞒了什么，她就永远不会解除病痛。"无论病人述说的事多么具有破坏性、多么令人羞耻，或者多么荒唐，弗洛伊德总是给病人以安慰，意在减轻他的病痛。有这种安慰为动机，他的病便向他揭示出了人类头脑中未被发现的领地。

由于经常碰到病人的自由联想的非理性产物，弗洛伊德很快认识到梦的重要作用。梦是了解个人的潜在动机和冲突的源泉。他把人们熟悉的梦中出现的歪曲现实的情况，解释为梦者解决内心冲突的一种努力。他后来把这种内心冲突称做"某种内心不诚实"。从这层含义上讲，一个梦就象一种神经症症状——它是解决病人不能直接处理的某些冲突的一种折衷办法。弗洛伊德通过分析和解释，成功地使梦能为人所理解。这种成

功帮助他证明了自己的信念：可以理念地分析病人的神经症的整个结果，最终治好神经症。对梦的解释不仅可以帮助人们作出有希望的类比，还成了直接解剖神经症结构的有力手段。他给病人另一种机会，去发现引起病痛的潜在冲突。

尤其重要的是，弗洛伊德发现了梦的意义，这一发现使他的心理分析学说得以成立。他对自己的梦进行了分析。通过这种分析，他取得了一种认识，历史上还很少有人在自省方面取得过这样的认识。幸好弗洛伊德有着宏观的性格。他认为，在他头脑中发生的事，至少在总的格局上，也必定出现在所有其他人的脑袋里。一旦他理解了自己，他便感到有资格说，他理解了所有的人。虽然这一信念必定会导致错误和失算，但无疑促成了伟大的见解，使心理学革命化了。

从分析自己和病人的经验中，弗洛伊德很快得出一个中心见解：神经症的症状派生于过时的或误入歧途适应程序。这些症状不是异想天开的东西，它们代表着人根据经验来处理日常生活问题的某些努力。要求人作出大规模适应行动的经验始于出生之时。在婴儿期和童年，对适应方式的选择受到简单的生存要求的支配。如果服从于

父母的要求确实是孩子得到生存需要的爱和保护的明显方式，那么，服从就是孩子遵循的道路。他不可能预先考虑到遵循这种形为模式对他后来的成年生活是否会造成损伤。在早期，这种行为使孩子存活下去，但如果把这种行为带进成年，它就会成为神经症的基础。

换句话说，弗洛伊德发现，神经症系统有着其自身的历史。他不只是靠归纳法获得了这一发现；一种原先便有的信念帮助了他。这一信念就是：精神上的事，同身体上的事一样，都受到严格的制约。但人并不是一个顺着斜坡往下滚动的球。人的行为包括很多反复不定的情况，人们还没有对造成这些变化情况的条件加以直接检查和测定。人们需要从幻想、遥远的回忆、梦、错误以及理念产物的大杂烩中，推导出并重现主要的东西来。弗洛伊德把这些不同的表现形式当成引喻，并且常常剥去其表面价值。通过这种方法，他便能够发现病人常常意识不到的中心主题；这些主题与病人瞒住不讲的事件和感情相关。弗洛伊德把这种自我隐瞒的过程叫做压抑。在上面那个例子中，那个从小就被迫服从于父母之要求的人，自然可能对父母暗中怀有谋杀的愿望。这种

愿望迟早会公开暴露出来，因此，最稳妥的办法是剔除这种愿望。按照弗洛伊德的说法，这种愿望成了被压抑住的欲望。而被压抑的思想、记忆、感情或欲望是不会消亡的。弗洛伊德把能量守衡的原则运用于心理研究。按照能量守衡原则，在一个孤立的系统中，能量是不会被摧毁的，未被公认的冲动所面临的命运是变化，而不是摧毁。在弗洛伊德那里，心理学成了研究动力的科学。

弗洛伊德从一种症状或性格特征开始，不停地追溯这种症状或特征在病人的历史中的发展方式，一直到他接触到产生压抑的冲突时为止。他称这种冲突为机制(Mechanism)。在冲突和症状之间是一部变化和适应的历史，某些可以识别出来的大规模心理活动促成了这些变化和适应。这些适应性的活动——就神经病人而言这是些不成功的适应活动——可以分成防御性的、替换性的和补偿性的三类。从功能上讲，它们是保护性的活动，而且如果成功的话，会导致可以为人接受的、令人愉快的妥协。我们可以再利用一下上述的例子。那个人心怀敌意，理由充分却不能为人接受，他或许能把他的能量疏导到另外的攻击性行为的方向上：他可能成为政治家、军队领导人、商业大亨、外

科医生或足球运动员。他的这种作法会使他得到报偿。或者，他可以采取另外的行动步骤，把回避攻击行为的作法变成另一种有利可图的事：他可以成为牧师、教师、外交家或簿记。这并不是说受到压抑的敌意是达到上述目标所必须的或充分的条件。从广义讲，这些例子说明了通向成功适应的可能途径。洞察到自己内心的潜在冲突，意识到冲突造成的适应方式，对正常人来说，虽然有益，但并不是非常必要的。对于精神失调、无力控制自己的人来说，这类见识在某些情况下，就能使他修改，并重新决定他的适应努力的方向。这便是弗洛伊德的治疗办法所具有的医学价值。

到此为止，弗洛伊德的发现涉及到较低层次的抽象概括。这些抽象概括非常直接地由资料推导而来，这些资料就是他观察自己和病人的结果。但科学总是朝着更抽象、更具综合性的解释方向运动，弗洛伊德必定渴望达到这样的高度。这种攀登必定会得到最大的报偿——也有着极大的风险。

弗洛伊德观察到，病人生活中带关键性的冲突带有性行为性质。他以此为出发点，开始向更加广泛的领域探索。他发现，从婴儿期到成年，性

驱力的表现形式都会碰到令人生畏的障碍。正是在这一个方面，个人的适应能力受到了最严重的考验。弗洛伊德在此找到了构想心理动力学理论的机会，最后，提出了里比多理论。

弗洛伊德假定性驱力是人最根本的生物本能。根据这一假设，他构造起一个理论框架，在这个框架中，他把可以观察到的适应动力看成是本能满足的变化形式。弗洛伊德认为，里比多（与性本能相关的能量）的发展阶段过程，遵循着一个“规定的轨迹”，也就是说，这些发展阶段是历史决定的。在此，进化论者，尤其是黑克尔的影响十分明显；“个体发育概括了种系发育”是当时流行的格言。正如弗洛伊德所概括的那样，本能的特征可以概括为“生物本身固有的那种试图重新得到早期阶段曾经得到过的事物的倾向……。”适应的动力即是对这种预先决定的发展过程的适应，也与当代生活的要求相一致。人寻求着在过去（种系发育）的要求与现在的需要之间达成一种妥协。病态是不令人满意的妥协结果。

俄狄浦斯（恋母）情结的解决说明了这种妥协是怎样达成的。按照弗洛伊德的设计，恋母阶段在里比多发展的遗传进程中占有中心位置。弗洛

伊德认为，著名的俄狄浦斯情结是孩子在性方面依恋于异性父母之一的必然结果。压抑这种导致依恋的里比多，就能使孩子不至于产生由依恋而来的极大恐惧和有罪感。后来，在青春期，里比多被释放出来，引向了非乱伦的异性对象。不能以这种方式解决俄狄浦斯情结的结果，便是神经症。

实践证明，里比多理论对心理分析医生十分有用。这一理论被当成一种参照系统，用来指那些性发展被大大禁止的社会所特有的神经症。它很好地解释了观察到的现象，并提出了治疗的程序。至于里比多发展的某些确切阶段是否是由种系发育史所支配的问题，则没有什么实际意义；在弗洛伊德的病人身上，阶段的确以一种可以预测的方式连续出在个体发育的过程中。

不过，一种理论是否站得住脚不是由这种理论在某一特定地点、时间是否成功地解释了现象的情况所决定的。托密勒的太阳系理论建立在错误的假设上，可是大约十四世纪以来这一理论却解释了太阳、月亮和行星的运行，为预见提供了可靠的方法。当新问题出现时，为了适应这新的形势，人们便对理论的运转部分作了某些更改，但并

没有触动其基本设想。这样一来，就形成了越来越复杂、累赘的系统，最终，这种理论系统会让位给以完全不同的设想为基础的理论，后来的情况会表明这些设想有理。

就里比多理论而言，弗洛伊德保留了那值得怀疑的假设——在性驱力的个体发育中，存在着由种系发育决定的一系列事件——，并且无缘无故地修改了派生概念，以便解决新问题。弗洛伊德心理动力学成了扎根于本能论的理论，适应的概念（尽管这一概念在他早期的临床工作中是那么重要），则成了众多的附加物之一。这种理论的形成过程在他研究社会学的著作中，占了极其重要的地位。

弗洛伊德之所以出名，主要因为他革新了心理学，创立了心理病理学和心理治疗系统。在社会学中，他却是一位异常人物。他写了五本主要的社会学著作：《图腾与禁忌》(1913 年)、《群体分析及自我之分析》(1921 年)、《幻觉的前景》(1928 年)、《文明及其不满》(1930 年)、《摩西和一神教》(1939年)。

这五部书只是弗洛伊德伟大成果的一小部

分，但它们本身却代表着任何个人所能取得的光辉成就。照目前的情况看，人们不乐意说，这些著作是社会学的最优秀的成果。不过，弗洛伊德却代表着社会学必须认真考虑的一股力量，因他使人们能够接触到一个新的方面，这个方面早就为社会学所知道，却由于缺乏恰当的方法而被人忽略。这个新方面就是人——社会的有效单位及其创造者。

不了解弗洛伊德社会学著作的来源，对这些著作的任何讨论都没有什么价值。在1910年出现了一本书，这本书必定在弗洛伊德的脑子里激发了很多新思想。这便是弗雷泽的《图腾崇拜与族外婚》。此外，弗洛伊德还阅读了所有进化人类学家的著作，特别是马雷特的著作和罗伯逊的书《闪米特人的宗教》(Religion of Semites)。斯密斯的结论代表着弗洛伊德正要寻找的那种“证据”。有了这些著作，加上他从斯宾塞吸收到的东西，以及“发展阶段论”和黑克尔关于生物发育论（个体发育再现了种系发育）的定律，就使弗洛伊德有了一个装甲部队的设想供他调遣。

弗洛伊德查阅了人类学的资料以求发现原始文化的证据来证明自己的论点：在原始人头脑里

有意识的东西会是现代人头脑中“无意识的”东西。他最早把寻找证据的任务交给了荣格。但荣格并没有遵循进化人类学的脚迹，而是走上了神秘主义的道路。两人的破裂发生在这一时候：荣格没有按两人达成的协议办事，而是开始写作另一本书：《象征物和里比多的变化形式》。时间是1911年。因此，弗洛伊德只好自己去做这件事。他的研究成果便是《图腾与禁忌》这本书。

在《图腾与禁忌》出版之时，人们对进化人类学家的很多著作提出了疑问，对他们的很多假设也进行了批判。但这些著作及设想仍然活在弗洛伊德的里比多理论中。人的俄狄浦斯情结衍生于原始的弑父行为，儿童的劫物恐怖症代表着“儿童回到图腾崇拜时的情况”，潜伏期代表着重现的“冰期”，所有这些理论都来源于受到人们批判的文化进化论。罗伯逊·斯密斯坚信，图腾宴再现了原始弑父行为以及随之而来的哀悼和欣快的情景，从而“证实了”弗洛伊德的看法。弗洛伊德以真正进化论者的姿态开始工作，从（主要来自希腊传统的）基督教的礼仪中，寻找图腾宴的再现形式。基督教包含的新特征是，弑父罪因基督之死而赎清。这样一来，弗洛伊德不知不觉地赞同了

"原罪"概念，把原罪看成了弑父罪。弗洛伊德认为，这一思想"通过继承心理素质"的途径贯穿所有时代。

《图腾与禁忌》没有能经受住时间的考验，因为它最终的命运与进化人类学家一样，其假设是错误的，方法也是错误的。此书实际上采纳了亚里士多德关于社会进化的观点。但这并不是说，社会进化的整个观念都不可取。进化一直存在。但进化不能按进化人类学的观点来研究——而弗洛伊德却过于匆忙地赞同了这些观点。遗憾的是，弗洛伊德一直无法摆脱他早期的信念。他于1939年在《摩西与一神教》中又重申了这些早期观点。

在1911年到 1914 年间，卡尔·荣格和阿尔弗雷德·阿德勒的背叛行为，使弗洛伊德精神极度不安。对于前者的变节，他很快就不去考虑了，尽管荣格的思想对弗洛伊德思想的形成有着深深的影响。阿德勒尤其使弗洛伊德感到恼火，因为他指控弗洛伊德省略了社会的指示作用，实际上就把人类适应问题中的社会作用一笔勾销了。因此，弗洛伊德应当义不容辞地证明他的参照系能解释社会关系。这项任务是必须做的，因为在《图腾与禁忌》中，他完全忽视了把社会聚集在一起的力

量。他把每个个人都看成是一个单体，单体与单体并存，“在一起”生活但却不“相互依存”。在《群体心理与自我之分析》一书中，弗洛伊德从里比多（其最世俗的表现形式就是性爱）的角度描写了人与人之间的关系。他研究了两组人为形成的非家庭群体：军队和教会，以求说明里比多的作用情况。这是一个不幸的选择，因为这两群人为形成的集团并不是人类社会生活的原型。弗洛伊德的论点是：两个群体都在性爱（里比多）的作用下运转。但实际上，两者之间的活动都是依据支配与服从、顺从与奖赏、以及相互保护的原则。弗洛伊德却把所有这些关系都归结在里比多的概念之中。由于这些关系主要是实用关系而不是性爱关系，于是弗洛伊德发明了“非性爱里比多”的概念。男人之间的关系，是目标受阻的爱，即升华了的爱。当这些爱的关系被切断之时，比如在惊慌失措之时，群体便解体。爱并不以单一的方式联结存在，而是与恨混在一起，由此便产生了矛盾心理的现象。除了目标受阻的爱和矛盾心理外，还有另外一种重要的社会关系模式，这种模式在被称做“认同”的心理机制的作用下形成。依照这一概念，弗洛伊德识别出了四种模式：（1）希望取代

某人的愿望；（2）将对象吸收的愿望；（3）同别人一样有权得到什么的愿望；（4）在失掉某一对象时，把自己同失掉的对象等同起来的愿望。

此外，还有良心、理想的自我，以及后来的超我的作用问题。这样，弗洛伊德便能够给基本群体下这样的定义：由一群个人组成的群体，这些个人用同一对象替换他们各自理想的自我，其后果便是他们在自我中相互认同。

到此我们终于开始接触到某种心理学了。这种社会心理学明确提出了某种与社会聚合有关的动力，试图回答是什么东西使社会中的人团聚在一起这个问题。这个问题还没有人提过，即便有人提过，回答也通常是从这种或那种本能，比如群体本能的角度来考虑的。同《图腾与禁忌》一书相比，《群体心理与自我之分析》是一部见解正确得多的社会学著作。它具有独创性，而不是对进化人类学家的模仿。然而，弗洛伊德仍然受到了本能论强加的局限性的束缚。诸如“非性爱里比多”的概念没有什么语义。里比多不可能一方面是性倾向的动力，接着突然改变其特征，成了非性爱的东西。我们不知道任何促成这种变化的媒介。不过，我们必须这样来总结：尽管此书提出的心理学

概念充斥着术语，内容又十分贫乏，却较好地区分了作为人类关系模式的爱、兴趣及利用等，胜过了非性爱里比多、中和力等概念。非性爱里比多、中和力等说法缺乏描述力，因为它们不过是术语转化而来的没有经验基础的人为行话。这种转化纯属文字游行，其真正危害在于：它阻止人们去进一步调查，又创造出虚幻的知识。

《幻觉的前景》是一部成熟而又严肃的著作。在此，弗洛伊德看到，文化使自然屈服于人，并支配着社会组成成分的相互关系。文化保护个人，作为回报，个人有义务作出某些自我克制。社会必须给人的自我克制以补偿，同时，对自我克制需要所释放出的敌意加以控制。接纳外界压力的倾向促成了整个过程的完成。通过良心和自我一理想，个人达到了集团的理想，并因此而得到奖赏。

在社会力量中，促使社会聚合在一起的力量是宗教。按照弗洛伊德的说法，宗教是一种社会幻想，其作用是克服个人那种无力对付自然的感觉。人把自然力拟人化作类似神的特殊实体，从而获得了对付这些自然力的方法，在某种含义上把自然力置于人的控制之下。弗洛伊德向人们表明，宗教所鼓吹的安抚或感动神的方法，正是孩子

学到的用来安抚父母亲，以保证他能继续得到关心和保护的方法。

弗洛伊德在此形成了他的伟大见识之一。弗洛伊德在考虑到人控制、支配、或安抚神的方法的同时，也承认，这些方法的基础是真实经验的原型——即孩子对待父母的经验。因此，宗教可看成是具有杰出的支配作用：宗教意在调节社会中个人之间的关系，并保护个人不致受到外界势力的危害。弗洛伊德在此第一次描述了可以被称之为投射系统(Projective Syslem)的起源，这种投射系统按照个体发育的早期经验形成的模式，构造出外部世界以及人与外部世界的关系。这是一个具有深远影响的思想，它有着多种用途。

在《幻觉与前景》一书中，弗洛伊德差一点就会发现研究人的适应问题的新技法。但他没有继续下去。一个新的东西影响了他，使他的注意力从这种方法转移到已修改过的本能论方法上去。这一转移是这样的情况引起的：就其实用价值而言，里比多理论的某些假设出现了严重的不协调现象。弗洛伊德试图通过给新本能下定义的途径来解决这一困难，提出了生的本能和死亡本能。此外，弗洛伊德还研究出一种由本我、自我和超我构

成的拓扑(位相)人格方案 (Topological Personality Scheme)。

弗洛伊德对文化的新反思体现在《文明及其不满》之中。在此书中，他尽力回答了文化怎样影响人的天赋本能的问题。显然，为了使社会存在，人得控制本能。弗洛伊德认为，本能被性格特征所吸收。为了说明这一点，他举出了勤俭、清洁和整齐这些特征。他说道，“这种情况是怎么发生的，我们不清楚”，不过，他确实指出，整齐、清洁是文化的要求。从这里我们注意到了弗洛伊德的在理论立场上的矛盾。本能转化为性格特征是里比多理论的假设之一，他现在又指出，整齐和清洁是文化的指令，其起源和进化过程我们还不清楚。按照第二种观点，清洁被看作是对文化要求的默认。这是属于常识的观点。但与此同时，弗洛伊德又坚持认为，性格特征是本能能量的“升华形式”。最终，文化指令还是独立于里比多理论之外。这便是里比多理论所产生的后果之一。

不幸的是，弗洛伊德把本能的控制作用当成了他的调查研究的中心问题，并试图通过这种办法来解决文化的起源和进程。他一直寻找着某种遏制本能的公式以便让社会更有效地发挥作用。

他指明(但他从来也未界定的)第一种控制方法是"非性爱化"。其次,他指出,文化以乱伦禁忌和一夫一妻制婚姻的形式限制了性生活。他错误地认为,这些限制带普遍性。文化运转的整个公式中,本能的数量分布是主要因素。因此,公式应当这样来求出:社会或文化不是敌视、反对,就是限制个人。

这种限制主要针对性本能和攻击本能。进攻本能从寻求满足这层意思上讲,与性驱力等同。社会通过认同,非性爱关系,限制性生活,要求爱邻居等方式,竖起了阻止满足的障碍。个人在放弃了进攻本能之后,就会相应地得到社会的某种保护。弗洛伊德提出的这种涉及生与死的本能的永恒斗争的理论,在社会上,尤其在那些认为社会就是意识形态、口号和公式、而回避一切经验的人之中,十分流行。

《摩西和一神教》是弗洛伊德在社会学研究方面所作的最后努力,在很大程度上,本书重申了《图腾与禁忌》的立场。就一切适用目的而言,上面讨论过的著作包含了弗洛伊德对社会学作出的主要文字贡献。

由于容纳了两个虚假的设想,弗洛伊德关于

社会学的著作受到了损伤。我们在前面已经讨论了这两个假设：在文化进化过程中，个体发育重演了种系发育过程的假设，以及本能是理解一切心理活动过程的指南的设想。由于弗洛伊德把精力集中在本能问题上，他便将自己暴露在由质量准绳认定本能的作法所招来的危险面前，从而忽略了发挥本能的行动系统。此外，随着时间的推移，在弗洛伊德手下，本能被拟人化了，并接管了人格的全部特征。这主要是因为本能不是被看成一种结构概念，而是当成了一种动力概念。本能从种系发育的源泉吸收能量，能够（根据能量守衡原则）转化，从一种对象转变成另一种对象（置换），并且能够达到非性爱化。弗洛伊德在把本能当成动力概念来使用的过程中，不知不觉地忽视了他在早期著作以及《释梦》中设置的中心协调机构。所谓的自我被挤出了参照系统，于是乎，自我与外界的适应性联系便完全断裂开来。

将本能拟人化的作法所造成的实际后果是什么呢？主要说来，文化条件虽然得到了承认，却享有了理论无法控制的治外法权地位。我们可以从弗洛伊德的分析中举出一个例子来。按照弗洛伊德的说法，肛门性格特征通过里比多升华过程而

获得。这些特征是：勤俭、清洁和整齐。但弗洛伊德也承认，这些特征是文化要求。清洁不是一种屈从形式就是一种能量升华——不可能是两者。两者中必须牺牲一个。弗洛伊德牺牲了自我与文化要求的联系，因而只能通过本能的概念来得到文化的含义。

事情正是这样，他用以解释文化的基础是两种本能——生存本能与死亡本能——的变迁，以及两者之间存在的永恒斗争，就象上帝与魔鬼为了浮士德的灵魂而相互斗争一样。社会进化，反复试验的人际关系临时模式，以及最得计者生存——所有这些都被排除开来，因为它们提高了人的适应能力。于是，自我失去了同社会环境的一切联系，而把人类生存的责任留给了由死亡本能竖起的旨在反对满足的障碍物。

事实证明，弗洛伊德的这些后期思想没有什么用处。由于这些思想累赘，重复，因而没有什么解释上的价值，作为行动的指南，也没有什么实用价值。人该怎样对付"死亡本能"或厄洛斯(Eros)——生存本能？面对所谓的生与死势力之间进行的反复不定的斗争，人会变得软弱无力。稳妥的说法是：任何完全剥夺了人对自己命运的责任的

思想都将没有什么价值。有了宗教，人便有了较多的希望，因为至少他可以祈祷。

我们应当把人所遭受的苦难看成是个人以及文化适应失败的结果。如果把苦难的原因归咎于天生的死亡本能，或者把苦难解释为满足了人寻求惩罚或痛苦的需要，那只能是强调人的无能，鼓励各式各样的社会机会主义和社会压迫。

心理动力学对文化研究的影响

似乎矛盾的情况是，正是弗洛伊德早期论述个人心理的著作，而不是他后期对社会学的研究，对社会学家有着一定的价值。他描述了一种可以记录个人对适应问题的反应的心理动力系统。因而我们有可能叙述促成个体发育及其最后产物的条件。这最后的产物就是个人的性格，或他的神经症。

绝大多数具有社会学头脑的弗洛伊德追随者，不是利用这一可以验证的程序，而是企图运用弗洛伊德本能论中的某一部分或几部分的结合。

如果有人了解到在现代心理动力学中有着好几种观点各异的主要“流派”，他或许会大吃一惊。甚至社会科学者也时常忽略了这些差别，而把不同的态度都划为一组，冠以“弗洛伊德式的”或“心理分析的理论”等名称。心理动力学（不象“文化

人类学”或“社会心理学”），并非一种整体理论或方法。由于心理动力学没有一致的理论和方法，运用心理动力学来研究文化也不会有一致的结果。因此，有必要区分文化研究中使用的几种心理动力学的程序。

首先，是弗洛伊德的观念。他利用了拉马克的思想，认为个人后天形成的性格特征可以遗传给后代。那种认为现代人头脑里无意识的东西是原始人头脑里有意识的东西的总设想，即由此观念衍生而来。这种总设想导致了这样的理论：俄狄浦斯情结来源于原始的弑父行为，个人的“潜在期”重现了冰期，圣餐再现了原始的图腾宴，儿童恐怖症重复了图腾崇拜。

洛海姆、赖克以及最近的米恩斯特伯格和德弗罗宣传了弗洛伊德的这些思想。但是，这些思想是由很成问题的假设外推出来的，没有什么经验价值。作为一类解释，这些思想更适合荣格的原型系统，而不适合弗洛伊德的全面系统。

心里动力学的另一条线以弗洛伊德的里比多理论为中心思想。一些人试图把这一理论当成社会进化的纲要。弗洛伊德本人从来也没有如此认真地看待里比多理论，但后来的著述家，尤其是洛

海姆，却雄心勃勃地这样做了。

洛海姆至少用了里比多理论的两种形式来解释文化现象。在早期著作中，他紧跟弗洛伊德，试图发现文化中的俄狄浦斯情结和阉割情结。适应的概念——文化对外界环境的适应，或个人对文化要求的适应——则没有进入画面。1950 年（在《心理分析学与人类学》中），洛海姆对适应的观点作出了某些让步，并且把文化当成有着不同适应问题的实体来讨论。他不再承认原始弑父论，并且不再在某些方面运用里比多理论。作为一种替换，他采用了经梅兰妮·克莱因修改过的里比多理论，以此作为他的指南，并且在修改过的方案中吸收了克莱因的思想——患神经分裂症儿童的某些幻想，代表着个体发育的正常阶段。在这种修正过的态度中，尽管现实被歪曲了，文化还是被当成了个体发育阶段的投射。

为了说明洛海姆理论所包含的混乱和前后矛盾情况，我们可以举出他对中澳大利亚人所作的分析。洛海姆发现，这些人的行为是“生殖器性质的”，因为他们在早期生活中并没有经历过口唇区挫折。与此同时，他又从他们的民间故事——父母吃掉自己的孩子——中发现，他们有着摧毁

肉体的幻想。洛海姆说道，这证实了克莱因的看法：摧毁肉体的幻想是正常的发展阶段。洛海姆拒绝把这些神话与这样的事实——当饥荒降临这一代文化时，人们便杀死孩子并吃掉他们——联系在一起。孩子们知道，在饥荒时，最小的孩子第一个牺牲，第三小的第二，第二小的第三，依次类推。洛海姆认为，这一实际情况显然与民俗无关。同时，他却断定，摧毁肉体的幻想除了在患神经分裂症和被剥夺了爱抚的儿童身上存在之外，还没有人证明这种幻想带有普遍性。

这样的例子还可以从洛海姆著作中找出许多来，它揭示出这样一个道理：从虚假的假设外推出理论的作法多么危险。

里比多理论的动力因素也被人们运用来解释社会现象。正象临床现象被视作性动力的转化形式一样，诸如友谊与合作之类的社会现象也被当成了性动力的转化形式。在这一设想中，友谊被视作是非性欲里比多的一种表现形式。由于无法想象出有何器官能完成这种转化过程，这一思想因而缺乏解释价值。这种说法没有把社会中人们合作的条件考虑进去，也不能解释当合作失败之时，会发生什么样的情况。可这些都是关键问题。

埃里克·埃里克森口头赞成“里比多动力”的概念，而实际上他却从里比多理论中抽去了动力的概念。他提出，身体的通道口或器官是经验的源泉，这些经验形成了个人生活中的某些概念和态度的认识基础。在弗洛伊德的理论中，这些器官被当成了里比多能量分布的焦点。在埃里克森的概念中，我们再也听不到由肛门及口唇欲转化而来的特征，吃和排泄的经验本身则成了某些态度，诸如结合、保留、排斥等的主要根源。应当指出，弗兰茨·亚历山大于 1924 年首先提出了这一思想，后来在1938年，桑多尔·拉多和艾布拉姆·卡迪纳又重申并修改了这一思想。埃里克森的著作代表着一种逃脱里比多理论对经验主义调查所加的那种严格限制的企图，但这种作法仅仅是追寻社会制度对人行为的影响的一种方法，并没有为研究文化和历史提供一种技巧除去把里比多理论修改为个体发生的格局之外，埃里克森的著作只是继承了洛海姆的思想。在实际运用上，他只对苏人(the Sioux) 的情况作出了缺乏说服力的解释，对于尤罗人 (the Yurok) 则根本没有作任何分析。

弗洛伊德关于本能的第二种说法给了生与死的本能以自主权。某些著述家热烈欢迎这一说法，认为它是有关社会学的一种解放性见识。这种关于文化动力学的观点特别给马尔库塞留下了深刻的印象。① 我们却不敢苟同，享有他的热情。

所谓的心理动力学的文化主义学派的代表作家有沙利文霍尔尼以及弗洛姆。他们并没有对社会学作出任何具有持久价值的贡献。虽然弗洛姆几乎把注意力全部集中在这一领域，他却没有系统调查文化资料的原则或技巧方法。弗洛姆的“逃避自由”的主题所包含的所谓“机制”并不是基于任何公认的心理动力学系统。受虐狂代表着一种试图将自己溶化于某种比自己大的东西之中的努力，这是霍尔尼提出的纯文学概念。说到底，我们可以从布伯和禅宗的混合物中推论出弗洛姆的思想。正因为如此，从原则上讲，这些思想得不到科学验证。不过，作为一位杂文作家，弗洛姆的文章确实能引起人们兴趣，拥有很多忠实的追随者。

除去上述那些心理分析学者的不同努力之外，其它领域的科学工作者也试图把他们所了解

---

① 马尔库塞：《爱欲与文明》(Eros and Civilization)。

的弗洛伊德心理学应用到文化研究之中。其结果，正如某些社会学家所作的那样，通常是把明白、简单的命题转变为含混而复杂的心理分析的套话。把已知关系转化为抽象构成物的作法，只能使蒙昧主义者高兴，而对于真正想学到一点东西的学生来说，这种作法却使他陷入了困境。

哥伦比亚大学心理分析临床中心的教授们最后提出了一种新的综合理论，用以解释弗洛伊德心理学。这些教授中最著名的有桑多·拉多和亚布拉姆·卡迪纳和大卫·M·利维。这一新的综合理论强调了弗洛伊德理论中的适应因素，把本能因素放到了次要地位。拉多集中研究了神经症的一般性理论，利维主要研究了儿童精神失调问题和实验心理学。卡迪纳则主要探讨了如何把适应心理动力学应用到社会学中的问题。

卡迪纳将心理动力学运用到人类学的过程有别于其它心理动力学程序，这可以从下述原则看出：

1.社会进化不是遵循着一种阶段发展的过程。因此，必须把每一社会当成一种自在的实体来加以研究。在这一点上，他赞同马林诺夫斯基和功能主义者的观点。

2.为了理解一个社会的制度。必须重现该社会所面临的适应问题。人们承认，解决同一社会问题有多种途径；在某些部落中，由于饥荒，人口必须加以限制，杀死女婴的方法便解决了这一问题，在别的部落中，则靠吃孩子的办法来解决问题。

3.社会制度是固定成型的关系，这类关系使个人能适应人为的和自然的环境。

4.社会安排的成功与否是一个重要问题。极端相对主义者认为，任何社会安排都有道理的看法是十分错误的。坏的社会安排会产生严重后果：给人类集团带来灾难，并且迟早会危及到整个文化。

5.可以用弗洛伊德的调查方法来找出社会制度与个人及其遗传传统的关系。这种相互作用的结果并非一成不变，而是处于被称作个人人格变异的固定范围之内。社会中的个人通过相互作用创造出新的制度，某些制度促进了合作，另一些则激发了焦虑与盛怒。社会成功与否取决于是否有利于前者。

这种将心理动力学应用到人类学资料研究上的新方法，导致了三种相关的主要知识：(1)对社

会自动平衡过程的描述。(2)对社会自动平衡特殊模式产生的“基本人格”的描述，(3)对文化变化的动力的描述。通过研究马克萨斯群岛（the Marquesan)阿洛岛(the Alorese)及欧洲文化得到的材料将用以说明由这三个方面调查派生出来的那类信息。

在马克萨斯，这座位于中太平洋波利尼西亚群岛的文化中，严重干旱导致的周期性饥馑成了社会适应的主要问题。马克萨斯人用杀女婴的权宜手段来解决食物供应紧张的问题。他们并不亲手杀死女婴；只是把她们暴露给攫食的部族。让他们来完成这项任务。毁掉这些潜在的会生育的人的办法，有效地控制了人口增长，使人口限制在食物供应许可的范围之内。从解决基本生存问题的这种简单办法中，我们了解到社会自动平衡，或称适应的野蛮例子。

在任何自动平衡的过程中，解决一个问题的办法引来了许多问题。在马克萨斯群岛，杀女婴来控制人口的办法，使男人以大约五比二的比例超过女人，这种不协调的情况又造成了性机会的不均等。解决这一问题的明显办法就是一妻多夫制，即允许一个妻子有两个或更多丈夫的婚姻制

度。这并非一种理想的形势，但情况既然如此，这大概就是最好的妥协办法了。

这种必需的妥协对马克萨斯人的态度和行为从小就有着重要的影响。即使在一夫一妻的家庭环境中，女人也有着如何公平划分对丈夫和孩子所用的时间和所花精力的问题。由于要满足几个丈夫，问题就大大突出了。孩子是这种情况的直接受害者，因为他们的需要更紧迫，更无法更改。母亲花去大部分时间同她的几个丈夫在一起，即使不同他们在一起，她也把大多数精力用来打扮自己，以保持其地位和声誉。因此，马克萨斯孩子身上必然表现出失意、恐惧和焦虑。母亲的主要丈夫和次要丈夫、以及婶婶和叔叔对孩子们的关照，部分地补偿了母亲的疏忽。这种关照足以给孩子们最低限度的保护，以抵御外界危险，也给他们灌输了简单的社会习俗和禁忌。但是，这种关照却不能提供感情上的安全和爱，因为这种安全感和爱来自专一的母亲—孩子关系。

在马克萨斯人中，丈夫也吃尽了女性疏忽的苦头。不过，对他们来说，这是一种他们从小就被迫适应的情况。这种疏忽的破坏性表现形式被较好地乔装打扮起来。例如，为了社会生产合作的

利益，男人们抑制了自己的嫉妒。这种嫉妒心只是在他们喝醉之后才涌现出来。男人们也相互寻求一种社会团结和认同感，并且在有些时候也以某种礼仪禁忌的形式组成对付女人的统一战线。在这些禁忌的礼节的背后是对女人的共同仇恨。

我们可以从马克萨斯的传说和民间故事中找到最说明问题的例子来证明在这个社会中男人的仇视态度。在这些故事传说中，女人通常被描述为恶毒、黑心的剥削者；她们是吃人生番，勾引天真无邪的年轻男子的女人，抢夺儿童食物的强盗。马克萨斯人在民间故事的幻想中，表达出对女人的恐惧和憎恨之情，可是在现实生活中，他们却必须尽力抑制住这种感情。

人们把马克萨斯父母对子女的漠不关心态度的某些副产物看成是孤立的特征，认为这些副产物也有着某些积极涵义。缺乏关心便意味着缺少限制；在性行为领域，童年没有受到限制的情况，有助于性能力的发展，其发展程度还有点令人羡慕。可以说，马克萨斯男子最大限度地利用了有限的机会。由于没有依赖联系和限制性禁令，马克萨斯文化也孕育着极大的独立性，并促成了早熟。早期的文化相对论者大概会举出这类例子，来证明现

代文化所提倡的父母对子女放任不管的态度，是医治性功能差及极度依赖性的一剂解毒剂。不过他们却忽略了这样的事实：这类文化特征只是在独特的社会自动平衡模式中才有特殊意义，为此他们应当感到欠然。

在马克萨斯文化中，食物匮乏，一妻多夫制以及儿童期相对极少的基本的纪律要求等情况，成了影响每个社会成员发展的主要原因。正如人种史学者所描述的那样，这些社会影响的效果可以从马克萨斯人的一般人格构成中观察到。此外，我们可以说这一社会的整个制度化的结构反映、补充以及表达了马克萨斯人的基本人格。在这种参照系中，马克萨斯的社会制度不是看成偶然的、或进化的、或借用的文化行为模式，而是当成了独特的社会自动平衡模式中的人类适应的特殊工具。

马克萨斯文化研究提出了一种方法和参照系，我们可以用来研究特殊的社会制度对社会中的单个成员的影响。它使我们有可能创造出有用的方法来批判人类社会组织的结构和动力。因此，从一开始，将适应心理动力学应用于文化资料研究的作法便有着实用的目的——社会生存和人类

幸福。

彻底而系统地把心理动力学的技巧方法运用于人类学的努力始于1936年，当时有科拉·杜波依斯参加。杜波依斯等人对现存的人种志（有关特罗布里恩群岛、丘奇、祖尼的人类学资料）进行预先研究之后发现，这些资料并不能为心理动力学的系统分析提供必要的信息。因此，他们决定发起一次旨在适合某种方法论规范的实地考察，通过研究社会每个成员的生活状况，找到有关社会适应的资料。

1937年，杜波依斯带着下述的总目的去了荷属东印度群岛的阿洛岛：(1)确定并描述阿洛文化的制度群集；(2)积极参与其文化生活；(3)用诸如梦、幻想等心理分析标准，将该文化的个体成员的传记形成文字；(4)对挑选出的个人进行罗夏(Rorschach)测验及智力测验。

这次考察对阿洛文化进行了研究，这项研究首先说明了文化研究中“间接证据”的重要性，即那类只有在受过心理动力学训练的专家的帮助下才能发现并估价的证据的重要性。社会学家需要心理学家，道理很简单：人类的适应问题涉及到那些我们无法从人的意识生活中识别出的活动过

程。不能只看到人种学资料的表面价值，把这些资料仅仅当成是个人头脑的有意识产物。观察者必须受过专门训练，能透过社会制度，看到表面下面的东西，并努力察觉到社会压力与个人的完整性之间的关系。阿洛文化研究的一些最重要的部分说明了这种关系的性质。

在阿洛岛，蔬菜供应由妇女控制，而肉食供应则为男子所掌握。表面看来，这似乎是这种文化的重要的、甚至特别有意义的特征。但紧接着出现了一个问题。当母亲在田间种植蔬菜之时，她的婴儿会出现什么情况？回答是，这些婴儿被留在村子里，通常由一个极不情愿的哥哥或姐妹，或是祖父母照料。由于这种文化中的特殊劳动分工，母亲对孩子的忽视态度在阿洛岛人的孩子性格形成的关键时期有着持久的影响。进一步的观察揭示出这种情况的某些必然结果：喂食挫折贯穿着整个童年。孩子受到的训练不系统而且十分零星，甚至在练习走路，说话，排便等基本活动方面，情况也是如此。顺从父母的要求不能保证得到奖赏。对不正当行为的惩罚前后矛盾，反复不定——在某种场合得到赞许的行为，在另外场合会招致惩罚。

阿洛人对待孩子的总态度可以归纳为一种忽视、前后矛盾的态度。根据研究我们自己社会的经验，我们会猜想，这些情况对个人来说会造成严重的人格整合失调。阿洛人的传记以及对他们进行的心理测验的结果证实了这一猜想。阿洛人疑心重，不相信人，焦虑不安，缺乏信心和自重。他们胆怯而不盛气凌人，但他们却用谎话、欺骗和诡计来诈骗邻居。他们无力维持一种基于自愿的友好关系或友谊。他们只具有有限的能力来掌握或享用外部世界。这些特征以阿洛人共同遗产的形式出现。这种情况并没有使我们感到吃惊。因为我们知道有关他们对父母和环境的早期经验。不过，更有趣、真正使我们更了解文化过程的情况是这样一种观察结果：这些特征在文化的整个社会结构中反映出来。

在阿洛民间故事和宗教中，我们注意到了与阿洛人的生活经验和性格特征直接相关的题目和主题。在民间故事中，最常见的主题是父母导致的挫折和对父母的仇恨。例如：在一个故事中，母亲要孩子用她故意刺穿了底的水管打水。再在孩子费尽心机试图装满水管之时，父母便丢弃了他。多年之后，在他的婚宴上，父母又出现了，可他们

得到的却是装满粪便的食物器具。

在阿洛人的宗教中，没有理想化的神灵。神没有施善行的伟大权力，因而不能给人以安慰，也不能满足人希望得到奖赏和好处的愿望。对神的牺牲献祭并非出自自愿，也很吝啬，而且只是在非常时刻才奉献出来。在这种宗教中，没有宽恕的概念，也没有集善以为保险的含义。在阿洛宗教、神话和民俗中，唯一给人的宽慰的主题与超然的好人有关。这些好人赐福于人，但这一作法也常常反复无定，与人们的请求无关。特别有意义的是"好人"对于被帮助的人来说，完全是陌生人。

阿洛宗教及民俗所含的一个基调是一种受到严格压抑的感情表达方式。我们在试图找出这种文化如何运转的过程中，没有着重考虑这些制度及其起源、进化、传播的正式结构。我们应当一劳永逸地把个人早期对感情的扼杀同内容贫乏的制度化的宗教和民俗之间的相互关系，归结于这种思想，制度在超有机层次上相互作用，并不涉及人类个体。

一旦我们获得有关阿洛人的这些中心见识，这种文化中许多似乎特殊的特征之间的关系也具有了意义并显得重要起来。就个人特征——诸

如，在生病时，易于精神上垮掉，坐等待毙——而言，情况是这样；对于社会制度——比如那些过分夸大地位和财富的重要性的社会经济制度——，我们也能获得深刻认识。在第一种情况中，我们识别出阿洛人的信念：人只能从生活的最坏处着想，在第二种情况中，我们看到了一种支撑自尊的发狂的、绝望的努力。

当我们把阿洛人共有的个人特征汇集在一起时，我们便记录下了一种特定模式的社会制度的专门印记。但是应当指出，找不出两个表现出完全一样特征的阿洛人。每个人都有具体而独特的性格特征结合体，即我们称之为个性的东西。不过，所有这些个性特征都出自阿洛文化的总的潜在特征范围之内。这一较广泛的性格特征范围，可以称为“基本人格结构”、“民族性”或“众数人格”(modal personality)。

阿洛文化研究所说明的人格研究十分重要，因为个人的人格结构是社会自动平衡的关键因素。社会不是一个有机体。因此，在这里自动平衡是一种比喻用法，用来指这样的情况：人们有能力合作和共享利益，这种能力维持着一种社会平衡。社会自动平衡取决于创造出该社会的人

们，因此，研究文化中的人格，是引导我们了解社会如何有效运转的唯一途径。

人类学提供了原始资料来证明某一类型的社会安排较之它种安排更有效。当我们将有关阿洛文化的资料和分析同有关马克萨斯、美国普莱因维尔城的科曼契人（Comanche）以及塔那拉人(Tanala)的研究相比较之时，便有了对照研究社会安排的一种有用方法。

对阿洛文化的研究证实了《个人及其社会》(The Individual and His Society)（1939年)一书首先提出的假设。这一证实具有重要意义。迄今为止，本书仍然是证实这种假设的最完整的资料汇编。对阿洛文化的研究工作是作为一项跨学科实验来进行的。三位合作者——人类学家杜波依斯、心理学家奥伯霍尔泽和精神病学家卡迪纳——为资料的收集和分析做出了贡献。

这项实验的第一步骤是研究阿洛社会制度、习俗和民俗，在此基础上，提出了有关制度对个体发育具有影响的假设。第二步是通过研究和分析八个土著人的传记来检验这种假设。这些传记是人种学家对他们的生活史进行广泛询问之后获得的。第三步是就八位传记对象所作的心理动力分

析的结果与三十八个罗夏测验记录和一批儿童绘画的心理分析结果进行比较。卡迪纳和奥伯霍尔泽分别对杜波依斯的资料进行了独立的研究，在研究工作完成之前，彼此并不知道各自的结论。他们用了两种分析方法，结果十分一致，完全超出了偶然巧合的范围。

阿洛人的制度体制表明，这种制度会严重妨碍个人的正常整体发展过程。这是因为在婴儿期和儿童期这些性格形成的岁月里，父母（主要是母亲）缺乏对子女的照顾关心，这种匮乏情况所产生的后果可以从个人的人格和所有阿洛人共有的性格特征中找到。此外，还可以从阿洛人的"“次要制度”诸如宗教、艺术、民俗中观察到这种匮乏的后果。

阿洛人的（个性的及文化的）特征首先反映出压抑个人感情的情况，其结果是间接地损伤了认识机能。在某些情况下，西方人费尽心机也无法理解性格特征的结合体。① 似乎令人难以理解的是，在一个社会中，虽然其制度如此严重而广泛地对感情加以压抑，该社会却能存活下去。

---

① 例如，见洛马尼的传记《社会的心理领域》，第 206 页。

阿洛研究发展形成的调查文化的技巧并没有提供有关的全部资料，但它的确揭示出人类学研究的功能主义方法的局限性。无论靠“超有机体”的概念，还是靠性格学的类型（文化模式）的类比，还是靠任何其它的武断系统，都无法把制度联系起来。一个社会能否运转取决于促成合作的必要社会安排、以及这种安排对人类单位整体化过程的影响，还得靠社会成员创造出来的制度，而这些制度正是人对影响整合过程的适应问题作出反应的结果。人类单位是一个变量，它使我们有可能对文化制度进行动能主义分析。

任何基于心理动力学的社会学调查方法都以人类单位作为调查的中心。可是，不同的态度却产生了十分不同的结果。埃里克森确认了与口腔和肛门的营养经验——摄取食物、吸收营养、排泄废物——有关的形态(Gestalten)，并以此开始了他的研究工作。这些基本的形态被看成是个人生活后期的带感情的思想过程的原型。这一概念十分不同于弗洛伊德关于里比多转换生成性格特征的概念。不过，他的分析只限于确认和推断那些与特定社会的制度形态表面上趋于一致的形态。例如，在分析苏人的情况时，埃里克森指出，

苏人具有较长的哺乳期以及由长期不断奶的情况而来的对母亲的敌意等特征。这种敌意导致的有罪感是形成那种与自我损伤乳房有关的风俗的动机。不过，当这种推断步骤运用到尤罗人时，得到的资料甚至比苏人的还要少。

除了将身体的口腔转述成认识论的术语而不是动力术语之外，埃里克森的步骤与洛海姆所采取的完全一样。洛海姆谈到了“一个受阻的发展阶段向外界的投射”，却没有说明这个受阻阶段什么，也没有说明它如何影响到个人和文化后来的发展。

与此相对照的是，阿洛文化分析工作却是以我们不知其起源的制度化模式开始的。这类模式涉及一种不寻常的、以剥夺孩子所应得到的母爱的形式出现的劳动分工。这是一种严重影响个人的全部人格整合过程的生活条件。某些情况阻止了人格的发展，使整合过程呈分裂性构造形成，使人既与自我，也与外界分裂。但这并不是任何特定的身体部位或在其周围集聚的本能动力作用的结果，而是父母忽视子女的作法导致了这种分裂。受过心理动力学训练并在这方面富有经验的人一眼便能看出那扭曲了的整合过程的最终产

物。父母忽视子女的情况无论是发生在纽约还是发生在阿洛岛，都会影响整合过程，最终导致相同的适应价值。这种最终产物的适应价值极低，很难令人满足。于是，快乐功能也发生了紊乱，失掉了它的自动平衡价值。世界成了一个紊乱场所，社会情感也无法发展形成。在有机体及其所处环境之间留下的唯一可供人考虑的感情，是恐怖和狂怒——这便是有缺陷的或衰落的适应模式的必然后果。

没有受过心理动力学方面的训练而又运用心理学的概念来研究文化的人，通常会犯这样的错误：他们不能确认阻碍有效的整合适应模式的那类影响因素。戈勒和米德就是这样，他们坚信，用襁褓包裹婴儿的作法影响到俄国人的性格，却提不出任何证据来说明这类作法永久性地妨碍了有效的整合模式的发展。要确定是否某一特定因素起着危害作用，必须依据多种来源的资料，因为从性质上讲，畸形的整合模式会影响到适应的各个方面。例如，在阿洛文化之中，决定母亲对子女的忽视是一种危害因素的证据来自：（1）直接观察，（2）民俗，（3）宗教，（4）传记。要理解阿洛人的某些性格特征，必须费很多功夫；这些特征包括：

不轻意放弃或投降的倾向，没有抑郁症，艺术能力较低等。缺乏艺术似乎是内心一贯紧张、努力排除外界环境的结果，因而阿洛人不能把自身之外的任何东西理想化。没有抑郁症看来与那种无法发展攻击性和良心模式有关。取代抑郁症的是人在逆境中垮掉的情况。

阿洛研究中所运用的方法十分重要，这在于这样的事实：这种方法能确认社会安排对人类单位所产生的影响。任何由里比多理论派生出来的外推步骤、双重本能理论，或是经埃里克森修改过的里比多理论都不能帮助我们获得这类资料。

遗憾的是，人们不再运用这种调查研究文化—人格的人类学方法。主要原因之一是这种方法要求人具有心理动力学方面的专门知识。这就严格地限制了科学工作者和合作者的组成。另一个原因是，这一工作是心理动力学对另一门学科（人类学）的入侵。学术上的抵制行为可以成为一种强有力的威慑因素。但是我们有信心说，这些障碍迟早会被克服，道理十分简单：人如果要在现代社会存活下去，就得了解社会如何运转。人类大概已经到达了有机进化不再影响适应的阶段。人类现在处于这样一个地位：他可以根据自身的身

体需要实际地再造自然环境。现在是社会进化决定着人的命运。不幸的是，社会合作的模式并不能保证成功。一种模式在某类条件下会成功，而在另一类条件下则会失败。没有哪种社会能保持永久不变的地位，那些不停变化的社会更是如此。人应当有各种机会，在他所拥有的有限能力之内，指导社会进化。

现存的原始文化为我们提供了唯一的机会来研究十分不同的社会模式，以及这些模式满足人的适应需要的成功程度。对我们来说，最有教导意义的是那些与我们自己的社会模式显著不同的社会。不过，这些集团向现代文化的文化移入过程进展十分迅速，乃至于用不了多久我们便会没有机会来进行比较文化的研究工作了。我们应当抓紧，任务紧迫，刻不容缓。

在识别文化变化的动力方面，心理动力学十分有用，为了说明这一点，我们想解释一下这样的情况：对人和文化的科学兴趣，怎样碰巧在十九世纪迅速发展形成。这种解释是一个练习，是我们借助所获得的有关人类动机的认识，研究历史和文化的一种尝试。它较好地说明了社会制度的变化对心理模式可能产生的影响。

我们在谈论一个社会的政治或社会变化之时，应当记住，人们实行这些变化是希望得到某些好处，而且这些变化也确实对人产生了影响，虽然与预期的并不完全一样。自然环境可能把变化硬塞给人，他人也可能把变化强加于人。无论怎样，人总是以明确的方式对变化作出反应。他的反应至少受到两个确定因素的制约：（1）他的天性，以及（2）他的现实希望的直接基础。

所谓的原始社会的特征之一是：当环境稳定，

与它种文化接触又有限之时，这些社会不易变化，至少变化速度不易觉察。而西方文化则是由此发端，不停地发生急剧变化——有时以爆炸性的速度变化着。因此，割裂开历史，孤立地研究一段时间，比如十九世纪，那将是十分困难的，尤其是当我们能够确认，这一阶段中的活跃因素是从十二世纪继续发展而来之时，情况更是如此。因此，我们不能在不考虑十九世纪前后的情况下，去谈论十九世纪发生的事。

很多学者描述了由封建时期过渡到现代的社会精神气质。弗洛姆的描述最近引起了人们的注意。他的主要论点是：中世纪不存在自由，而当自由最终取得之时，人的负担便沉重得无法承受，于是人决定逃离自由。

这一论点非常有趣。但我们不十分清楚他所指的自由是什么。弗洛姆试图以自由做什么、自由不做什么的方式来给自由下定义，但世上没有自由的绝对定义（无论是做或不做），只能根据现存的价值观念、选择、机会以及有效的安全形式，来给自由下定义。如果我们考虑到这些严格的限制条件，那么我们就不能抱怨中世纪没有自由，就象抱怨中世纪没有电、特别快车一样。自由的概念

只是在社会机器的新秩序形成之后，即新目标、新价值、新型安全形式创造出来之后，才具有了意义。不能把任何阻止人们得到现有机会的情况都看成是对自由的限制。我们不能就并不存在的机会或后来若干世纪创造出来的机会来谈论自由。

根据这种说明我们可这样来作结论：较为稳妥的是谈论社会机器——这是借用一个比喻说法——并且估价它对人的影响，而不是去谈论这些影响的衍生物——自由。

那么，什么是社会机器呢？它是由人们为了合作的目的形成的人际关系模式，以及达到这些目的所使用的手段构成。例如，生产人们需要的物品的社会机器要求一种明确的社会组织，其形式十分不同于封建组织所要求的东西。封建主义的目标不是创造出什么来，而是保卫地位和财产。在封建制度中，人的地位(在很大程度上)是由出生决定的；而在为了生产的目的组成的社会中，人的地位则是由事业心和创造性所决定。

我们在研究社会的工作中，试图把人类单位放进我们的参照系之中，我们这样做不过是承认这样的事实：人对不同的环境作出反应，因而他感到外界环境不尽相同，他与环境的关系也不一样。

一些环境给他以自尊感，另一些使他丧失自尊心。每种安排都提出了不同的目标、指示和价值观。我们研究文化、就是要研究这一切，我们研究历史，就是研究在一段时间中运动着的文化。

如果我们试图回答一个主题性问题，比如，为何十九世纪的人们对人的研究感兴趣？我们只能以非常概括的方式，用笼统的说法来作出一种回答。总的看来，大家都同意，这类兴趣之所以“流行”，是因为它与当时人们的生活有关。我们也无法问苏格拉底为什么对人际关系那样感兴趣。极其可能的是，这种兴趣并不是纯学术问题，苏格拉底时代的人对这一题目感兴趣是因为人际关系不断带来麻烦。

在十九世纪的文化中，是什么东西使进化论象野火一样烧遍西方世界、使人们对原始人研究产生了特别兴趣，并且激发了新学科——心理学——的诞生，使心理学从有着悠久传统的哲学中分离出来？

我们可以从描述国王和战争的历史学家、经济学家以及研究观念体系的历史学家身上，找到一些线索。拿破仑战争揭开了十九世纪的序幕。到 1815 年止，欧洲处于一场涉及社会、政治和思

想意识的革命之中。这场革命的某些阶段随拿破仑 1815 年的失败而告终，随之而来的是一个“和平”和建设的时期，即人们普遍知道的工业革命时期。大约从 1770 年开始，也发生了一场伟大的思想意识和艺术的骚动，这场骚动一直延续到 1850 年，这便是我们通常知道的浪漫主义运动。

巴尔增在他的著作《浪漫主义和现代自我》中，从文化和适应的观点出发，描述了从古典主义过渡到浪漫主义的过程。他说明了那种认为这两种艺术形式都不是偶然发生的观点。每种形式都是特定的社会精神气质的表现形式。古典主义是封建主义——这种相信自己会长久维持下去的日渐衰落的社会秩序——在其最后兴盛期发动形成的一种艺术形式；而浪漫主义则是激烈的社会动荡所伴随的情感。

路易十四时代的高度繁荣不是贵族而是商人阶级创造出来的。商人阶级的政治势力虽然没有表现出来，却十分强大，它代表着为兴盛的商人阶级所仿效的封建特权阶级的显赫权势。巴尔增认为，封建社会以原则、态度、习俗的形式把文化规定下来。这种文化产生了万物有序、一切稳定的幻想，强调固定 崇高、庄严、权威及高雅。这些价

值并非出自人的判断(人的判断难免出错,也常多变),而是植根于宇宙的秩序(正如当时的精密科学所表明的那样)。这一秩序的固定性由理性而不是情感所决定。于是,聪明和纪律、抛弃个人欲望与冲动,以及在固定的社会等级制度中保持团结一致等,所有这些都成了人们珍爱的价值。对于其它一切事,人们则养成了一种视而不见的态度。①

封建地位最初是靠武力确立,后来则是由旨在激发人们的敬畏感的以习俗形式出现的社会机器来维护。社会机器煞费心机地试图把人际关系彻底地正式固定下来,以维护封建地位。统治集团不仅强制推行社会服从,还对风俗行为、语言、艺术和思想起着决定性影响。统治集团到处征讨,扩充其领土范围,并且靠趋炎附势风气的蔓延和武力来扩展其文化。统治阶级所赞同的自然和理性的形象,是同样的高压、选择,以及长期养

---

① 这一特定的欣赏风气和习俗并不是路易十四时期所特有的东西。在任何社会中,如果人际关系受到这样一些思想的支配——服从统治、害怕反叛招致的后果、清楚巴结逢迎会得到好处,这个社会就具有这样的风气和习俗。感情不是没有,就是受到严格控制。尤其重要的是,感情服从于自我保护或地位利益。

成的对不体面事情视而不见态度的产物。数学成了严厉的社会秩序的陪衬，并受到抽象和概括的支配。几何和微积分的定律反射出这种文化用高压手段建立的社会秩序的形象。政府是应用数学的一个分支，当时的哲学家，如笛卡尔、斯宾诺莎，都是用几何的方法来获得真理。

我们在简短描述这一期间的社会精神气质要点过程中，遇到了非常有趣的顺序关联问题。我们必须解决这一问题，因为我们必须努力理解每一因素在相关社会过程中的地位。这样一种完全武断的制度，是否就是统治阶级强力推行的结果？如果情况真是这样，我们就没有什么可以研究了。让我们进一步看看。

这一期间同时代人的作品给我们提供了一些线索。人们声称，封建秩序的宗旨是追求稳定和秩序，它强加的限制是保卫自己，反对无政府状态的必要手段。我们可以同意这一结论，因为它几乎正确。但是，限制有着不同的形式：有产生于恐惧警察的心理限制，有产生于良心的限制。在第一种情况之中，恐惧是实施惩罚的外界力量；在第二种中，秩序内化于个人心中，自动发生作用。良心是一种强有力的聚合力，它自动发生作用；伴随良

心的是高度依恋于良心的情感。警察强国只是在它有力量强制人们的行为之时，才能持续下去。这便是靠强权维持的社会。

只要强制权仍然在封建贵族手中，社会就不会出现什么问题。他们发明的价值便能创造出表面稳定和宁静的气氛。这一阶段的艺术形式所表现出来的极端程式化和秩序，以及其它很多事使我们想到，那些当权者不停地需要确认他们的世界是稳定而宁静的。他们十分清楚，这种稳定建立在等级制度的基础之上，这种等级制度造成了机会极不均等的情况，部分人得到了满足，部分人没有机会去得到该享用的东西。只要他们能强行控制住憎恨、反叛以及痛苦，他们就无所畏惧。在某种程度上，他们可以指望人民能够与他们的上司打成一片。但是没有什么可以保证这种认同感，因为它只是在借用的尊严能给人好处时才能存在下去。当这种借用的尊严的源泉枯竭之时，潜在的愤怒就会冒出来。

把武力当成确保一个集团对另一集团的统治的社会力量的作法，对整个社会结构产生了潜在的可怕的后果：人际关系受到了规范而不是感情的支配；正确取代了真理，权术和精明代替了智

慧；感情的自发性丧失了，代之后起的是做作；人类的相关性完全受到了制度化的形式主义的控制。不过，由于人就是人，因而他不能永远抑制自己的感情。一有机会，人就会打破情感限制的枷锁。浪漫主义运动便代表着这种突破。

豪泽在《艺术的社会历史》(The Social History of Art)一书中，从社会的角度对艺术作了精彩的综述。他声称，在浪漫主义运动中，资产阶级开始推崇情感(感情)，因为贵族阶级尊重自我克制和控制。这就是说，资产阶级是对着贵族干，表现出一种反叛。关于这一点，我们有些疑惑不解，因为在相当长的时间内，资产阶级都在竭力仿效贵族阶级。我们不能接受这样的解释：重心转移是我行我素，或与众不同的思想所致。浪漫主义这种富于情感的倾向，与古典主义的精神气质一样，都根源于一种东西——特定的制度体系所包含的适应机会。

自从十字军东征以来，中产阶级（商人）的生活方式便侵入了封建组织。这一商人集团开辟了交际的通道，通过制造机器以刺激人的需要并满足日益扩大的需要领地的方式，加速了人际交往的速度，扩大了交往范围，从而为社会作出了重要

贡献。这就是他们的成功之秘；他们使人人满意，却不伤害任何人。他们使自由开展日常事务工作的作法制度化。商人这种职业最初是封建等级制度中被剥夺的成分。后来，越来越多的人仿效商人，并同他们建立起联系，按照合同出卖劳动或货物，或是同意用货物或服务换取金钱。商人建立起一整部社会机器，以制造或销售消费品和装饰品。他们就在有产贵族眼皮下不断壮大，扩大其影响，而贵族既不赞同也无法干涉。他们的活动确立了一种新的社会精神气质。虽然他们并没有废除“被拯救”的需要，但他们却引进了一种与之抗争的要求——及时行乐，从而改变了“拯救”的意义。这只有通过改变世俗的社会组织才能办到。

这种精神气质必然向包括教会在内的封建制度体系发起攻势，只是时间早迟而已。教会是第一个牺牲品，结果便是宗教改革。商人阶级的生活方式凭借缓慢而不间断的压力，征服了国家，最后，占领了文化。

固定不变的等级森严制度及其内在焦虑和压抑，是古典主义精神气质的关键因素，而浪漫主义的精神气质则表现出资产阶级的生活方式所展现的新机会。

这些新机会是些什么呢？让我们先把这些机会同封建主义组织的机会加以对照。在封建社会，你生下来便有的地位决定着你在世俗生活中所拥有的一切。如果你是一个农奴，你便一直处于这样的地位，直到你死去。农奴从领主那里得到保护，也分享一份领主的家庭经济的出产物。作为回报，他必须忠实于他的领主。要是他放弃这种地位，不要领主的庇护，从某种意义上讲，他便自由了。但这种自由并不是我们所说的自由，而只是被剥夺的权利的等价物。在封建社会中，机会分配没有形成制度，只有教会（寺院）、军队或不畏风险的商人阶级可以向人提供一些机会。实际上，人们无力改变自己的世俗命运。自己的责任有限但具体。人的志向不大，因为选择余地较小。人的性格所起作用不大，因为性格很难决定个人的生活。除了上层阶级之外，一般人的能力大小相当，因为绝大多数人都干同样的事。最重要的情况是，生活是艰难的，生活中又充满了敌意。

自从宗教改革以来，西方文化的制度结构发生了这样的变化：个人有了越来越多的表现机会。宗教改革宣称，人直接对上帝负责。在不断变化的制度结构中，人有更多机会对自己负责。他有

了进取的新机会，更多的冒险及选择。由于人有更多的活动机会和享受机会，总的抱负水平提高了，因为这种抱负与具体的、经过努力可以达到的目标系在一起。这增强了个人的责任感。

在这些条件下，对失败的害怕取代了对惩罚的恐惧，成了一种动力，同来世得到拯救的许诺相比，高涨的自尊心显得更为重要。今生今世的福祉和感官满足成了社会赞许的追求目标。在这种情况下，痛苦有了一种新的解释，社会有权把它当成一种社会邪恶。这样一来，新的社会机会便放松了影响社会稳定的最有力因素的控制：承认人对痛苦的要求。人们怀疑这样的说法：痛苦实际上是上帝的旨意。“罪孽报应”、“堕落”等解释痛苦和灾难的封建教条完全被颠倒过来。

正由于这种颠倒，宗教改革家最终暴露了人类的痛苦和灾难。他们极力声称，消除痛苦和灾难是社会的责任。需要合法化了，羡慕和贪婪也合法化了。竞争合法化了，竞争所要求的个人感情也合法化了。正如巴尔增所说的那样，开办工厂成了争取公民资格的第一步。人们只能按照现存的机会来提出自由问题。浪漫主义者强调冒险。他们不赞同固定的、不可更改的社会等级制

度所代表的邪恶势力，而是按照新创造出来的机会宣称，个人有权去追求、冒险和失败。他们否认社会是固定的秩序，是自然规律。他们鼓吹变革。

制造业的兴起刺激了需要，出现了满足需要的社会机器。一个人如果作出了必要的努力，他就能满足这些需要。依照封建社会的精神气质，广大人民群众不可能做到这一点；他们不得不压抑自己的需要和要求，这种压抑作法必然导致人们对那些占有他们所想要的东西的人产生仇恨和进攻（嫉妒）情绪——尽管当时流行着巴结和顺从的风气。人们不可能“摧毁”贵族阶级。这是一个封闭的集团，只有通过出生才能进入这个圈子。正因为人类需要永无止境，资产阶级一直是一个开放的团体，只要你有精力、事业心、敢作敢为、有能力和资本，你就能加入进去。最初，商业不可能成为一个等级制度，因为人的需要是无法满足的，人对新花样、新经验的爱好似乎也是永不枯竭。人有权提出需要，并创造出一种社会机器来满足这些需要，这些便构成了一种使人人受益的安排。这种安排只会产生更多的渴望、行动和生产力。

如果我们看看随着制度变化而来的“心理”变化，我们便会找到一种更好的例子来说明这一点。

封建主义的精神气质压抑感情和情感，并且阻止社会成员相互认同。浪漫主义及创造出浪漫主义的制度，为个人认同感、感情的交流、开辟了新的途径，从而最终包罗了卑贱者及其生活方式，并且把这些卑贱者及其生活方式当成了社会感兴趣、应当关心的事。他们的痛苦和不安因而也获得了表现价值。只有当这种痛苦及其来源有权得到承认，人们才可能谈论政治自由，因为政治自由与那些阻碍人类联系的制度化障碍有关。没有感情成分，就不会产生政治问题。

因此，浪漫主义运动就是一种感情突破形式，它是由社会安排中的实际变化引起的。虽然这是西方的社会现象，其产生方式却因地而异，英国的情况就不同于法国的情况。每个地方的政治组织机构都不一样。法国大革命不是运动的开始，而是运动的结束。它正式清除了那些早就失去效力的政治玩意。拿破仑战争为肃清整个欧洲的封建主义残余、传播新文化，作了大量工作。①

这一阶段的最大成就是使人的精力极大地释

① 拿破仑自己不可能准确判断他在欧洲的任务是什么。因为虽然他是鼓吹中产阶级文化的先锋，他却试图在中产阶级文化的基础上，在他那短命“帝国”中，重建现代封建制度。尽管他失败了，他所代表的社会革命却没有失败。

放出来，主张行动、推崇权力、崇拜活力、支配世界和人自身命运等思想，成了左右十九世纪的因素。这项成就赞同感情和行动，反对冥思和自满。①

在描述了十九世纪初叶制度方面的某些变革及其对人的影响之后，我们再来看看人在后来几十年中发展形成的某些兴趣。

在这一阶段，人们看到了封建王朝的没落，新社会秩序的上升。因此，他们不大愿意坚信任何稳定的社会秩序。再有，人们可以就他们所赞同的社会秩序发表意见，这一想法已经深深地植根在人们心中。至少，他们知道，社会会变更。此外，他们看到了代表人类创造力的新时期的曙光——工业革命。无论工业革命带来了多少困难和混乱，它还是创造出了制造和分配商品的新技术。及时行乐的思想得到了表露，并且具体化了。

最大的变化却是发生在人与自身的关系这一领域。新的秩序把自由主义当成政治信条和生活方式的基础，改变了人对自己的责任感。人的生活地位只是部分地由他所出生的地位所决定，它可以靠意志和事业心来加以改变。于是，人的命

---

① 要了解这一阶段的代表人物的人格和成就的优秀文章，请看巴尔增所著的《艺术的能力》中的“拜伦”一章。

运便取决于自己的性格和能力，后者受到前者的影响。人们承认，性格是社会相互关系的手段；制度不是神授的东西，而是人创造出来的。

在这种情况下，人自然而然地把注意力转向了自己。首先是诗人，其次是小说家，重新对性格产生了兴趣。这反映出一种政治兴趣，不过更缓和、更亲切而已。小说家的兴趣持续了整整一个世纪，并且在大师们的名著中集中表现出来，这些大师包括：萨克雷、狄更斯、奥斯汀、勃朗特姐妹、艾略特、陀思妥耶夫斯基、托尔斯泰等。

1859 年，达尔文发表了他的《物种起源》。虽然一个世纪以来经过拉马克和布封的努力，进化论的思想已经得到了宣传，达尔文的著作却使整个西方世界兴奋起来。这一学说的某些观点与当时发生的情况直接有关。这部著作之所以重要，不仅在于它十分科学，而且在于它提出了一个参照系统，供人们考虑自己处境时参考。

人已经看到了一个不断变化的世界，并且开始喜欢并鼓励这种变化。人们现在把变革看成是改善他在这个世界上的地位的一种方式，并且把它叫做进步。进化论从科学上说明了这种乐观主义的正确性，它是破除教会提出的人类命运观的

一剂解毒良药。进化论肯定了人在宇宙中的地位，认为这种地位是人的意志、独创性和坚持不懈努力的结果。人赞同这种观点，无非是重申他由自由主义主张而来的责任感。进化的思想也鼓励了人们(已经形成)的征服自然，使自然服从于人的需要的倾向。就影响人类事务的力量而言，超自然的力量正式向进化论作出了退让，成为一种纯粹流行于口头的东西了，奉行宗教也成了一种社会日常事。当人对自然的控制力得到确认之后，人便对超然势力所能给的帮助采取了漠然的态度。

人生存的能力，以及他使环境服从于他的需要，为他所利用的能力，被称做适应。这一概念在维多利亚时代经历了某种奇怪的变化。较好地适应成了“好”的同义词。适者生存的思想激励着人们不停地去追求有效适应，直至更有效的适应实现为止。

从某种意义上讲，适者生存思想的含义，类似于加尔文教义，即只有上帝精选出来的人才能得到拯救。在进化论中，精选者就是成功者，不成功者应当受到惩罚。适应的失败不再可以归咎于反复不定的神意，也不能解释为对罪孽的惩罚。这

种失败只能解释为对适应能力的指责。国家按照这样的原则促进了商人阶级的福利事业：社会是一个自我调节的有机体，有着固有的自动平衡机制。成功的责任现在体现在人的性格和能力上，失败被看成是生物方面和社会方面的一种劣势。失败在1820年是高尚而悲哀的行为，在1880年却成了一种耻辱。在竞争商品和劳动的自由市场上，适者生存的信念赞同社会残酷无情。这种赞同态度使当时的商业活动所鼓励的那些属于“自我保护本能”的反常行为，脱离了道德判断标准。这并不是说，达尔文主义意味着商业的不朽性，也并不是说，商人从适者生存的口号中找到了科学根据，来证明他们推行的社会残酷作法正确。

英国当时的实用主义者相信，进步的自我利益在道德上具有自我调节作用，正象不干涉主义在政治上所起的作用一样；他们说明了哲学偶然性对流行的社会精神气质的影响。

十九世纪的整个时代精神气质，使人产生了不寻常的自我责任感。生活中又有了新的危险；个人为了维护自尊而不得不对自己有所要求，随着这种要求的增长，这些危险便以无法预料的形式出现。人不过是换了主人。过去他害怕失去封

建领主的支持，现在他不得不害怕建立在文化规范基础之上的“超我”提出的苛严要求。社会精神在行动、变化、进步和成功等方面，不断向人提出新的要求，从而增加了人的负担。失败成了导致焦虑的起因。这种焦虑已经不再可能同失败是上帝旨意的信念融合在一起。失败的焦虑不是减少了进取心，而是增加了进取心。在这一阶段，增加的进取心被导向改善社会的总目标，而社会生活的改善则表现在“生活水平”上。改善社会生活成了最强有力的社会动力，它不是限于任何一个阶级或职业，而是全社会的共同要求。

进化论的宣传深受人们的欢迎，因为它精确地反映出十九世纪的整个精神。它是有史以来最成功的史话。它是一个比喻，人从其中看到了他每日奋斗的影子。人之堕落的信念适合封建主义的时代精神，因为它抑制了人的进取心，并且对人类痛苦作出了为当时人们所接受的解释。与此相似的是，进化论用神话解释了为自己负责的时代精神、以及不懈的努力和不停的创造。最后，我们必须指出，对这种理论提出抗议的社会成员是教士。商人并不抱怨，因为它有利于商业活动。

正是在这种气氛下，研究人和文化的科学诞

生了。十八世纪专门研究数学和精密科学，十九世纪则以生物学为其特色。运转着的有机体及其适应变化成了科学研究的兴趣中心，生物学的方法则成了大多数科学调查研究的原型。甚至物理学也开始脱离数学力学的方法，而将注意力转移到更具功能性的有机概念。

我们现在可以看到，在这一阶段人们形成了对生理学、人类学和心理学的浓厚兴趣，这种情况并不偶然，这是人改变对自己的看法的直接结果。正如每个人身上发生的情况一样，人身上发生的巨大变化取决于感情模式的变化，而感情模式又受到人在特定的一整套社会制度下取得的实际经验的影响。

我们为心理动力学在全面研究人的工作中谋求一席地位作了特别的努力。我们之所以这样做是基于这样一种主张：个人的适应过程构成了(或大或小的)历史事件以及社会制度微妙平衡的支点。不把这个支点当成研究探讨的中心，就只会把历史现象和社会现象看成是彼此不相关的自由浮动实体。如果采取这种态度，历史现象和社会现象就只能引起资料收集者、统计学家、浅薄的外行人的兴趣。

研究社会安排是一个关键问题。全世界普遍为社会适应问题感到焦虑。人们甚至怀疑到生存的最低条件。总有一天，人们会有机会提出科学看法，谈论各种社会安排的优点。如果那一天到来，被称之为适应心理动力学的调查研究方法也将被包括进去。

参考书目选

查尔斯·达尔文

传记资料来源

Darwin, Francis, The Life and Letters of Charles Darwin, 1887〔弗朗西斯·达尔文：《查尔斯·达尔文的一生及书信》。〕

——More Letters of Charles Darwin, 1903.〔《查尔斯·达尔文的其它书信》。〕

Huxley, Julian S., "Charles Darwin: The Decisive Years", Nation, 157: 536—538, 1946.〔朱利安·赫克斯利："查尔斯·达尔文：决定性的岁月"，《民族》杂志。〕

West, Geoffrey (pseud. Wells, Geoffrey Harry), Charles Darwin, a Portrait, 1938.〔杰弗里·韦斯特（化名杰弗里·哈里·韦尔斯）：《查尔斯·达尔文：一幅画像》。〕

主要资料来源

Darwin, Charles, Journal of Research, rev. ed. 1845.〔查尔斯·达尔文：《研究日记》。〕

——The Origin of Species, 1859.〔《物种起源》。〕

——The Decent of Man, 1871.〔《人类的由来》。〕

次要资料来源

Barrett, S. A., editor, Century of Darwin,1958.〔巴雷特编《达尔文的世纪》。〕

Eiseley, L.C. Darwin's century,1958.〔艾斯利：《达尔文的世纪》。〕

Encyclopedia of Social Sciences, 1931.〔《社会学百科全书》。〕

Himmelfarb, G., Darwin and Darwinian Revolution, 1959.〔希梅尔法布：《达尔文和达尔文革命》。〕

Irvine, William, Apes, Angels and Victorians, 1955.〔威廉·欧文：《猿、天使和维多利亚时代的人》。〕

Keith, Arthur, Darwin Revalued, 1955.〔阿瑟·基思：《重新评价达尔文》。〕

Moore, R.E., Charles Darwin, 1955.〔穆尔：《查尔斯·达尔文》。〕

Osborn, H.F., From the Greeks to Darwin, 1894.〔奥斯本：《从希腊人到达尔文》。〕

Thompson, J.A.,"The Influence of Darwinism on Thought and Life," in F.S. Marvin, Science and Civilization, 1923.〔马文所著《科学和文明》一书中，汤普森撰写章节："达尔文主义对思想和生活的影响"。〕

Tripp, N.R., The Substance of the Decent of Man, 1926.〔特里普：《人类的由来的实质》。〕

赫伯特·斯宾塞

传记资料来源

Dictionary of National Biography,Supplement 1901—1911.〔《民族传记词典》补编。〕
Duncun, David, The Life and Letters of Herbert Spencer, 1908.〔戴维·邓肯：《赫伯特·斯宾塞的一生和他的书信》。〕
Spencer, Herbert, An Autobiography,1904.〔斯宾塞：《自传》。〕

主要资料来源

Spencer,Herbert, Social Statics,1855.〔斯宾塞：《社会统计学》。〕
——The Man Versus the State, 1884.〔《人与国家对抗》。〕
——Principles of Sociology, 3rd ed. enlarged, 1885.〔《社会学原则》。〕
——Essays, rev. ed. 3 vols. 1890.〔《文选》修订版，三卷本。〕
——Principles of Biology, rev. ed.,1898, 1899.〔《生物学原则》，修订版。〕
——Principles of Psychology, 4th ed., 1899.〔《心理学原则》。〕
——First Principles, rev. ed., 1900.〔《首要原则》。〕

次要资料来源

Borraw, J.W. "Herbert Spencer: the Philosopher of Evolution", History Today, 8: 676—683, Oct. 1958.〔博罗："赫伯特·斯宾塞：进化哲学家"，《当今历史》

杂志。〕

Collins, F. Howard, An Epitome of Synthetic Philosophy, 1889.〔霍华德·科林斯:《综合哲学梗概》。〕

Dewey, John, "The Philosophical Work of Herbert Spencer",The Philosophical Review,13:159—175, 1904.〔约翰·杜威:"赫伯特·斯宾塞的哲学著作",《哲学评论》杂志。〕

Goldenweiser, Alexander, History, Psychology and Culture, 1933.〔戈登威泽:《历史、心理学和文化》。〕

Royce, Josiah, Herbert Spencer——An Estimate and Review, 1903.〔乔赛亚·罗伊斯:《赫伯特·斯宾塞——估价和评论》。〕

Simon, W.M., "Herber Spencer and Social Organism" Journal of the History of Ideas, 21: 294—299, April, 1960.〔西蒙:"赫伯特·斯宾塞和社会有机体",《思想史杂志》。〕

詹姆士·弗雷泽爵士

传记资料来源

Campion, Sarah, "Autumn of an Anthropologist," New Statesman and Nation, 41:34, January 13 1951.〔萨拉·坎皮恩:"一位人类学家的秋天",载《新政治家和国家》杂志。〕

Downie, R. Angus, James George Frazer: The Portrait of a Scholar,1940.〔安格斯·唐尼:《詹姆士·乔治·弗雷泽:一位学者的画像》。〕

Fleure, H.J., Royal Society of London, Obituary No-

tices of Fellows, 1941.〔弗勒:《伦敦皇家学会会员讣告》1941年。〕

Frazer, J.G., Gorgon's Head, 1927.〔弗雷泽:《戈耳工的头》。〕

Jaloux, Edward, "A Visit to Sir James Frazer," Living Age,348:135—139,1935.〔爱德华·雅卢:"访问詹姆士·弗雷泽爵士",载《现代》杂志。〕

Malinowski, B. A Scientific Theory of Culture,1944.〔马林诺夫斯基:《一种科学的文化论》。〕

Marett, R.R., Proceedings of the British Academy, Obituary Notices, 1941.〔马雷特:《英国科学院记录汇编:讣告》。〕

一般史料

Lowie, R.H. History of Ethnological Theory,1937.〔洛伊:《人种学理论史》。〕

Penniman, T.K., A Hundred Years of Anthropology, revised, 1952.〔彭尼曼:《人类学百年史》。〕

主要资料来源

Frazer, James, Totemism and Exogamy, 1910.〔弗雷泽:《图腾崇拜与族外婚》。〕

——The Golden Bough,abridged, ed., 1922.〔《金枝》。〕

——Garnered Sheaves, 1931.〔《装饰捆扎》。〕

次要资料来源

Dawson, W.R., editor, The Frazer Letters, 1931.〔道

森编辑:《弗雷泽书信集》。〕

Downie, R. Angus, (above). 〔安格斯·唐尼（见上面）《书信集》。〕

Fleure, H.L., (above)〔弗勒:(见上面)《书信集》。〕

Goldenweiser, A., History, Psychology and Culture, 1933.〔戈登威泽:《历史、心理学及文化》。〕

——"Totemism and Exogamy", Current Anthropological Literature,2: 199—212,1913.〔"图腾崇拜与族外婚",载《当代人类学文献》。〕

Malinowsky, B., (above).〔马林诺夫斯基:(见上面)《文献》集。〕

Marett, R.R., (above).〔马雷特:(见上面)《文献》集。〕

Steiner, Franz, "Frazer and his Critic Marett," in Taboo, 1956.〔弗兰茨·斯坦纳:"弗雷泽及其批判家马雷特",载《禁忌》。〕

爱德华·泰勒

传记资料来源

Dictionary of National Biography, Secowd Supplement, Vol. 24.〔《民族传记词典》第二次补编。〕

Lang, Andrew, Introductory essay in Anthropological Essays Presented to Edward Burnett Talor, 1907.〔安德鲁·兰:《献给爱德华·泰勒的人类学论文集》导言。〕

Marett, R.R., Tylor, 1936.〔马雷特:《泰勒》。〕

一般史料

Goldenweiser, A., History, Psychology and Culture, 1933.〔戈登威泽:《历史、心理学及文化》。〕

Haddon, A.C., History of Anthropology, 1910.〔哈登:《人类学史》。〕

Lowie, R.H., History of Ethnological Theory, 1937.〔洛伊:《人种学理论史》。〕

Penniman, T.K., A Hundred Years of Anthropology, 1955.〔彭尼曼:《人类学百年史》。〕

主要资料来源

Tylor, E.B., Anahuac, 1961.〔泰勒:《阿纳瓦克》。〕

——Researches Into the Early History of Mankind, 1865.〔《人类早期历史研究》。〕

——Primitive Culture, 1871.〔《原始文化》。〕

——"On a Method of Investigating the Development of Institutions; Applied to Laws of Mdrriage and Descent", Journal of the Anthropological Institute, 18:45, 1888.〔"论一种调查制度发展的方法(运用于婚姻及血缘规律研究)",载《人类学协会学报》。〕

次要资料来源

Goldenweiser, A., (above).〔戈登威泽:见前。〕

Haddon, A.C., (above).〔哈登:见前。〕

Hodgen, M.T., The Doctrine of Survivals, 1936.〔霍金:《遗风论》。〕

Lang, Andrew, (above).〔安德鲁·兰:见前。〕

Lowie, R.H., (above). 〔R. H. 洛伊：见前。〕
Marette, R.R. (above). 〔马雷特：见前。〕
Penniman, T.K. (above).〔彭尼曼：见前。〕
Wallis, W. D., "Anthropology in England in Early in the Present Century", American Anthropologist, 51: 781—790, Oct., 1957.〔沃利斯："本世纪早期的英国人类学"，载《美国人类学》杂志。〕

埃米尔·杜尔凯姆

传记资料来源

Alpert, Harry, Emile Durkheim and his Sociology, 1939.〔哈里·阿尔珀特：《埃米尔·杜尔凯姆和他的社会学》。〕
Branford, V.D., "A Brief Memoir", Sociological Review, 10: 77—82, 1918. 〔布兰福德："传略"，载《社会学评论》杂志。〕

一般史料

Barnes, H.E., Introduction to the History of Sociology, 1948.〔巴恩斯：《社会学史导论》。〕
Beach, C.G., Growth of Social Thought, 1939.〔比奇：《社会思想的成长》。〕
Bristol, L.M., Social Adaptation, 1921. 〔布里斯托尔：《社会适应》。〕
Encyclopedia of the Social Sciences, 1937. 〔《社会学百科全书》。〕
Goldenweiser, A., History, Psychology and Culture,

1933.〔戈登威泽：《历史、心理学和文化》。〕
Lowie, R.H., History of Ethnological Theory, 1937.
〔洛伊：《人种学理论史》。〕

主要资料来源

Durkhein, Emile,Division of Labor,1893.〔杜尔凯姆：《劳动的分工》。〕
——Rules of Sociological Method, 1895.〔《社会学方法规则》。〕
——Suicide, 1897.〔《自杀论》。〕
——"Individual Representations and Cottective Representations", 1899.〔"个人表现和集体表现"。〕
——"The Deternination of Moral Facts", 1907.〔"道德事实之界定"。〕
——Elementary Forms of Religions Life, 1912.〔《宗教生活的基本形式》。〕

次要资料来源

Alpert, Harry, Emile Durkheim and his Sociology, 1939.〔哈里·阿尔珀特：《埃米尔·杜尔凯姆和他的社会学》。〕
——"Durkheim and Sociologismic Psychology", American Journal of Sociology, 45: 64—70, 1939.〔"杜尔凯姆和唯社会学论心理学"，《美国社会学杂志》。〕
——"Emile Durkheim and the Theory of Social Integration", Journal of Social Philosophy, Vol, 6, No. 2, Jan, 1941.〔"埃米尔·杜尔凯姆和社会整合

论”,《社会哲学杂志》。〕

The Americam Journal of Sociology, May, 1958. A commemorative issue for Emile Durkheim and George Simmel. Papers on Durkheim by P. H. Rossi, K.D. Naegele, K.H. Wolff, H.C. Selvin,L. F. Schnore, M. Gold, H. Alpert. 〔《美国社会学杂志》,1958年5月号,记念埃米尔·杜尔凯姆和乔治·辛默尔专集。评论杜尔凯姆的论文作者有:罗西、内格勒、沃尔夫、塞尔文、施诺尔、戈尔德、阿尔珀特。〕

The American Sociology Review, Angust, 1959. Special papers on Durkheim by R.N. Bellah, H. Alpert, B. P. Dohrenwend. 〔《美国社会学评论》1959年8月号。贝拉、阿尔珀特、多伦温德所写专论杜尔凯姆的文章。〕

——Barnes, H.E., (above). 〔巴恩斯:见上杂志。〕

Durkheim, Emile, Education and Sociology, translation and Introduction by Sherwood D.Fox; Foreward by Talcott Parsons, 1956. 〔埃米尔·杜尔凯姆:《教育与社会学》,舍伍德·福克斯翻译并写导言,塔尔科特·帕森斯写前言。〕

——Professional Ethics and Civic Morals, translation by Cornelia Brookfield; Introduction by H. N. Kubali, 1957. 〔《职业道德和公民道德》,科妮莉亚·布鲁克菲尔德翻译,H.N. 库巴利作序。〕

——Sociology and Philosophy, translation by D. F. Popock; Introduction by J. G. Peristiany, 1953. 〔《社会学与哲学》,波波克翻译,佩里斯蒂安尼作序。〕

Evans-Pritchard, E.E., Social Anthropology, 1951.〔埃文斯—普里查德:《社会人类学》。〕

Gehlke, C.E., Emile Durkheim's Contribution to Sociological Theory, 1915.〔格尔基:《埃米尔·杜尔凯姆对社会学理论的贡献》。〕Goldenweiser, A., (above).〔戈登威泽:见上。〕Lowie, R.H., (above).〔洛伊:见上。〕

Merton, R.K., "Durkheim's Division of Labor in Society", American Journal of Sociology, 40: 319—328, 1934.〔默顿:"杜尔凯姆的社会劳动分工",《美国社会学杂志》。〕

Parsons, Talcott, The Structure of Social Action, 1937.〔帕森斯:《社会行为的结构》。〕

弗兰茨·博厄斯

传记资料来源

Benedict, Ruth, "Appreciation", Science, 97: 60—62, 1943.〔本尼迪克特:"鉴赏",载《科学》杂志。〕

Boas, Franz, "An Anthropologist's Credo", Nation, 147: 201—204.〔博厄斯:"人类学家的信条",载《民族》杂志。〕

——"Response to President's Address at American Anthropological Association", American Anthropologist, 9: 646. ff., 1907.〔"给美国人类学协会主席发言的答复",《美国人类学家》杂志。〕

——"Scientists as Spies", Nation, 109: 797.〔"作为间谍的科学家",《民族》杂志。〕

Current Biography, 1940.〔《当代传记》。〕

Herskovits, M.J., Franz Boas: The Science of Man in the Making, 1953.〔赫斯科维茨:《弗兰茨·博厄斯:发展中的人学》。〕

Kroeber, A,L., and others, Franz Boas: 1858—1942. Memoir series, no.61, American Anthropological Association, 1943.〔克罗伯等人著《弗兰茨·博厄斯:1858—1942》。美国人类学会编传略丛辑第六十一期。〕

Lowie, R.H., "Biographical Memoir of Franz Boas", National Academy of Science, Biographical Memoirs,24:303—322.〔洛伊:"弗兰茨·博厄斯传略",载全国科学院编《传记》。〕

——"Franz Boas(1858—1942)", Journal of American Folklore, 57: 59—69.〔"弗兰茨·博厄斯(1858—1942)",《美国民俗杂志》。〕

——"Franz Boas,his predecessors and his contemporaries; a reply to Ruth Benedict", Science, 97: 202—203,1943.〔"弗兰茨·博厄斯,他的前辈及他的同时代人——给露丝·本尼迪克特的答复",《科学》杂志。〕

Spier, Leslie, "Franz Boas and Some of his views", Acta Americana, 1:108—127,1943.〔莱斯利·施皮尔:"弗兰茨·博厄斯以及他的某些观点",《美国法令》。〕

Yampolsky, Helene Boas, "Excerpts from the Letter, Diary of Franz Boas on His First Trip to the

Northwest Coast",International Journal of American Linguistics, Vol. 24, No. 4, Oct. 1958.〔海伦·博厄斯·扬波尔斯基:"弗兰茨·博厄斯第一次西北海岸之行书信日记片断",《美国语言学国际杂志》。〕

主要资料来源

Boas, Franz, The Mind of Primitive Man, rev. ed. 1938.〔弗兰茨·博厄斯:《原始人的头脑》。〕

——Race, Language and Culture,1940.〔《种族、语言及文化》。〕

——"Recent Anthropology", Science, 98: 311—314, 1944.〔"目前的人类学",《科学》杂志。〕

——The Central Eskimo, Smithsonian Institute, Bureau of Ethnology, 6th Annual Report.〔《中部爱斯基摩人》,史密森研究所人种学部第六次年度报告。〕

——"Evolution or Diffusion", American Anthropologist, N.S. Vol.26, No. 3: 340—344.〔"进化还是扩散",《美国人类学家》杂志。〕

——"Kwakiutl Culture as Reflected in Mythology", Memoirs of the American Folklore Society, 28: 1—190.〔"神话中反映出的克瓦基乌托文化",《美国民俗协会纪要》。〕

—"Primitive Custom" (Review of Malinowsky's Crime and Custom in Savage Societies), Forum, 76: 791—793.〔"原始习俗"(评马林诺夫斯基的著作《野蛮社会的犯罪情况及习俗》),载《论坛》杂志。〕

次要资料来源

Buettner·Janusch, John, "Boas and Mason: Particularism versus Generalization", American Anthropologist,59: 318—324,1957.〔约翰·布特纳—雅努施："博厄斯和梅森：特殊主义与概括"，载《美国人类学家》杂志。〕

Herskovits,(above).〔赫斯科维茨：见前。〕

——"Some Further Notes on Franz Boas Arctic Expedition", American ,Anthropologist, 59: 112—116, 1957.〔"再论弗兰茨·博厄斯的北极圈探险"，《美国人类学家》杂志。〕

Kroeber, A., and others, (above).〔克罗伯等人：（见前。）〕

——"History and Science in Anthropology", American Anthropologist, 57:539—569,1935.〔"人类学中的历史和科学"，《美国人类学家》杂志。〕

——"The Place of Boas in Anthropology", American Anthropologist, 58:151—159,1956.〔"博厄斯在人类学中的地位"，《美国人类学家》。〕

Lowie, R.H., (above).〔洛伊：见前。〕

——"Boas Once More", American Anthropologist,58: 159—163,1956.〔"再谈博厄斯"，《美国人类学家》杂志。〕

Penniman, J.K., A Hundred Years of Anlhropology, 1955.〔彭尼曼：《人类学百年史》。〕

Radin,Paul","Boas and 'The Mind of Primitive Man',"

in M.Cowley and B. Smith,Books That Changed Our Minds, 1939.〔保罗·雷丁："博厄斯和'原始人的头脑'"，载考利和斯密斯所著《改变我们思想的书》。〕

Ray, V.F., "Boas Once More. Rejoinder", American Anthropologist, 58: 164--170, 1956.〔V.F. 雷："再谈博厄斯。辩驳"，《美国人类学家》杂志。〕

——Review of M. J. Herskovits', Franz Boas: The Science of Man in the Making, American Anthropologist, 57: 138—140, 1955.〔评赫斯科维茨的书《弗兰茨·博厄斯：人学的形成》，《美国人类学家》杂志。〕

布罗尼斯拉夫·马林诺夫斯基

传记资料来源

Current Biography, 1941.〔《当代传记》。〕

Kluckhohn, Clyde, "Bronislaw Malinowski 1884—1942", Journal of American Folklore, 56: 208—219, 1943.〔克拉克洪："布罗斯尼斯拉夫·马林诺夫斯基1884—1942"，《美国民俗杂志》。〕

Lowie, R.H., History of Ethnological Theory, 1937.〔洛伊：《人种学理论史》。〕

Montagu, M.F. Ashley, "Bronislaw Malinowski(1884—1942)", Isis,34, part 2: 146—150, 1942.〔阿什利·蒙塔古："布罗尼斯拉夫·马林诺夫斯基（1884—1942)"，载《埃西斯》杂志。〕

Murdock, Peter, "Bronislaw Malinowski", American

Anthropologist, 45: 44—51, 1943.〔彼得·默多克："布罗尼斯拉夫·马林诺夫斯基"，《美国人类学 家》杂志。〕

Richards, Andrey I.,"Bronislaw Kaspar Malinowski", Man, 43: 1—4, 1943.〔安德雷·理查兹："布罗尼斯拉夫·马林诺夫斯基"，载《人类》杂志。〕

"Professor Bronislaw Malinowki." An account of the Memorial Meeting held at the Royal Institute of London, July 13, 1943.〔1943年7月13日，伦敦皇家学会纪念马林诺夫斯基大会报道："布罗尼斯拉夫·马林诺夫斯基教授。"〕

主要资料来源

Malinowski, Bronislaw, Argonauts of the Western Pacific, 1922.〔马林诺夫斯基：《西太平洋的阿耳戈英雄》。〕

——"Psychoanalysis and Anthropology", Psyche, Letter to Editor, Nature, 112: 650—651, 1923.〔"心理分析与人类学"，给《自然》杂志的信。〕

——"Psychoanalysis and Anthropology", Psyche, 4: 293—332, 1924.〔"心理分析与人类学"，《普绪格》杂志。〕

——"Anthropology", Encyclopaedia Britannica, 13th ed., Supplemental Vol., No. 1, 1926.〔"人类学"，《大英百科全书》第十三版，补编第一卷。〕

——Crime and Custom in Savage Societies, 1926.〔《野蛮人社会中的犯罪情况及习俗》。〕

——The Sexual Life of Savages in Northwestern Melanesia, 1929.〔《美拉尼西亚群岛西北部野蛮人的性生活》。〕

——Sex and Repression in Savage Society, 1927.〔《野蛮人社会中的性活动及压抑情况》。〕

——"The Foundations of Faith and Morals" (1936), Riddell Memorial Lectures, 17th series, 1934—1935.〔里德尔纪念讲演稿第17辑："信仰和道德的基础"。〕

——"Introduction", in Hogbin, H.I. Law and Order in Polynesia, 1934.〔霍格宾所著《波利尼西亚的法及秩序》一书"序言"。〕

——"Culture", Encyclopaedia of Social Sciences, 1937.〔《社会学百科全书》"文化"章。〕

——"Culture as a Determinant of Behavior" in Harvard Tercentenary Conference of Arts and Sciences, 1937.〔"文化作为决定行为的一种因素"，在《哈佛文理学科三百周年纪念大会上的讲话》。〕

——"The Group and the Individual in Functional Analysis", Journal of American Sociology, 44: 938—964, 1939.〔"功能主义分析中的集团和个体"，《美国社会学杂志》。〕

——"The Scientific Approach to the Study of Man", in R.N., Anshen, Science and Man, 1942.〔"研究人的一种科学方法"，见R.N.安申所著《科学与人》一书。〕

——A Scientific Theory of Culture and Other Es-

says, 1944.〔《文化科学论及其它》。〕
——Magic, Science and Religion and Other Essays, 1948.〔《巫术、科学和宗教及其它》。〕
——"Social Anthropology", Encyclopaedia Britannica, 14th ed.〔"社会人类学",《大英百科全书》。〕

次要资料来源

Firth, Raymond W., editor, Man and Culture: An Evaluation of the World of Bronislaw Malinowski, 1957.〔雷蒙德·弗思编辑《人和文化：估价布罗尼斯拉夫·马林诺夫斯基的世界》。〕
Goldstein, L.J., "Logic of Explanation in Malinowskian Anthropology", Philosophy of Science, 24: 156—166, 1947.〔戈尔茨坦："马林诺夫斯基人类学中的解释逻辑",载《科学哲学》。〕
Gluckman, M.J., "Malinowski Reassessed", New Statesman, 59: 405—406, 1960.〔格拉克曼："重新估价马林诺夫斯基",载《新政治家》杂志。〕
——Malinowski's Sociological Theories, 1949.〔《马林诺夫斯基的社会学理论》。〕
Herskovits, M.J., Man and His Works, 1950.〔赫斯科维茨：《人及其著作》。〕
Jones, Ernest, "Mother-Right and the Sexual Ignorance of Savages", International Journal of Psychoanalysis, Vol, Part 2: 109—130, 1925.〔埃内斯特·琼斯："母权及野蛮人在两性问题上的无知",载《国际心理分析杂志》。〕

Kluckhohn, Clyde, (above).〔克拉克洪：见前。〕Lowie, R.H., (above).〔洛伊：见前。〕
Montagu, M.F.Ashley, (above).〔蒙塔古：见前。〕
Murdock, Peter, (above).〔彼得·默多克：见前。〕
Rex, J. A., "Plural Society in Sociological Theory", British Journal of Sociology, 10: 114—124, 1959.〔雷克斯："社会学理论中的多元社会"，载《英国社会学杂志》。〕
Richards, Audrey, (above).〔奥德丽·理查兹：见前。〕

阿尔弗雷德·路易斯·克罗伯

传记资料来源

Lowie, R.H.,editor, Essays in Anthropology in Honor of Alfred Louis Kroeber, 1936.〔洛伊编辑：《纪念阿尔弗雷德·路易斯·克罗伯的人类学文集》。〕
National Cyclopedia of American Biography, 14: 120.〔《全美传记百科全书》。〕

主要资料来源

Kroeber, A.L., "The Morals of Uncivilized Peoples", American Anthropologist, 12: 437—441, 1910.〔克罗伯："未开化民族的道德"，《美国人类学家》杂志。〕
——"Eighteen Professions", American Anthropologist, 17: 283—288, 1915.〔"十八种职业"，《美国人类学家》杂志。〕
——"The Superorganic", 1917. Republished in The Nature of Culture, 1952.〔"超有机体"，重新登载

于《文化的性质》一书。〕

——Handbook of the Indians of California, 1925.〔《加利福尼亚印第安人手册》。〕

——"The Culture—Area and Age-Area Concepts of Clark Wissler", in Methods in Social Science, a case Book, edited by S.A. Rice,1931.〔"克拉克·威斯勒的文化区域、年龄区域概念"，载赖斯所编《社会学方法》一书。〕

——"Culture Element Distribution", III, University of California Publications in American Archaeology and Ethnology,37:101—116, 1936.〔"文化因素分布"，载《加利福尼亚大学出版物第三种：美国考古学及人种学》。〕

——"Cultural and Natural Areas of Native North America", University of California Publications in American Archaeology and Ethnology, 48: 1—242,1939.〔"北美土著的文化及自然区域"，《加利福尼亚大学出版物：美国考古学及人种学》。〕

——"Elsie Clews Parsons",American Anthropologist, 45:252—255, 1943.〔"埃尔西·克卢斯·帕森斯"，《美国人类学家》杂志。〕

——Configurations of Culture Growth, 1944.〔《文化成长的结构形式》。〕

——Anthropology, 1948.〔《人类学》。〕

——"White's View of Culture", American Anthropologist,50:405—415,1948.〔"怀特的文化观"，《美国人类学家》。〕

——"Configurations, Causes and St. Augustine", American Anthropologist,53: 279—284, 1951.〔"结构形式、原因及圣奥古斯汀",载《美国人类学家》。〕

——"Causes in Culture", 1947, Reprinted in The Nature of Culture, 1952.〔"文化的起因",重登于《文化的性质》一书。〕

——"Culture, Events and Individuals",1946. Republished in The Nature of Culture, 1952.〔"文化、事件及个人",重新发表于《文化的性质》一书。〕

——"Three Centuries of Women's Dress Fashions: A Quantitative Analysis",1940, with Jane Richardson, Republished in The Nature of Culture,1952.〔与简·理查森合写"三个世纪的妇女服饰:定量分析",重新发表于《文化的性质》一书。〕

——"'Totem and Taboo: An Ethnologic Psychoanalysis', 1920 and 'Totem and Taboo in Retrospect'," 1939, Culture, 1952.〔"'图腾与禁忌:人种学心理分析' 1920 年,及'回顾图腾与禁忌'",1939年,载《文化》杂志。〕

——Style and Civilizations, 1957.〔《风格及文明》。〕

——"History of the Personality of Anthropology", American Anthropologist, 61: 398—404, 1959.〔"人类学人格史",《美国人类学家》。〕

次要资料来源

Goldenweiser, A.A., "The Autonomy of the Social", American Anthropologist, 19: 447—449, 1917.〔戈

登威泽:“社会自治”,《美国人类学家》。〕

Herskovits, M.J., Man and His Works, 1948.〔赫斯科维茨:《人及其著作》。〕

Sapir, Edward, “Do we need a Superorganic”, American Anthropologist, 19: 441—447, 1917.〔爱德华·沙皮尔:“我们需要超有机体吗”,载《美国人类学家》。〕

Sorokin, P.A., Social Philosophies in an Age of Crisis, 1950.〔索罗金:《危机时代的社会哲学》。〕

Strong, Edward W., “A Question of Interpretation”, American Anthropologist, 50: 216—224, 1948.〔爱德华·斯特朗:“解释问题”,《美国人类学家》。〕

Tax, Sol, editor, An Appraisal of Anthropology Today, 1953.〔索尔·塔克斯编辑《当代人类学估价》。〕

White, Leslie A., “Kroeber's 'Configuration of Culture Growth'”, American Anthropologist, 48: 79—93, 1946.〔莱斯利·怀特:“克罗伯的'文化成长的结构形式'”,《美国人类学家》。〕

露丝·本尼迪克特

传记资料来源

Barnouw, Victor, “Ruth Benedict: Apollonian and Dionysian”, University of Toronto Quarterly, April, 1949.〔维克托·巴尔诺:“露丝·本尼迪克特:阿波罗式的和狄俄尼索斯式的”,《多伦多大学季刊》。〕

Current Biography, 1941.〔《当代传记》。〕

Hutchinson, G.E., The Itinerant Ivory Tower, 1953.〔哈钦森:《巡游的象牙塔》。〕

Mead, Margaret, An Anthropology at Work:Writings of Ruth Benedict, 1959.〔玛格丽特·米德:《工作中的人类学:露丝·本尼迪克特的著作》。〕

——"Ruth Fulton Benedict: 1887—1948", American Anthropologist, 51:457—468, 1949.〔露丝·富尔顿·本尼迪克特:1887—1948",《美国人类学家》。〕

The National Cyclopedia of American Biography.〔《全美传记百科全书》。〕

Poetry, 31:192—195,1928; 35: 304—307, 1930.〔《诗刊》。〕

"Ruth Fulton Benedict——A Memorial", 1949, Viking Fund, November 4,1949.〔"纪念露丝·富尔顿·本尼迪克特",瓦伊金基金会。〕

主要资料来源

Benedict, Ruth, "Psychological Types in the Cultures of the Southwest." Proceedings: Twenty-third International Congress of Americanists, pp. 572—581,1928.〔露丝·本尼迪克特:"西南地区文化的心理类型",记录汇编:《第23届国际美洲原始文化研究大会》。〕

——"Configurations of Culture in North America", American Anthropologist, 34:1—27, 1928.〔"北美文化的结构形式",《美国人类学家》。〕

——"Anthropology and the Abnormal", Journal of

General Psychology, 10: 59—82, 1934.〔"人类学与变态",《普通心理学杂志》。〕

——Pattern of Culture, 1934.〔《文化的模式》。〕

——The Chrysanthemum and the Sword, Patterns of Japanese Culture, 1946.〔《菊花与刀：日本文化模式》。〕

西格蒙德·弗洛伊德

传记资料来源

Jones, Ernest, Life and Work of Sigmund Freud, 3 vols., 1953, 1955, 1957.〔埃内斯特·琼斯：《西格蒙德·弗洛伊德的生平及著作》。〕

主要资料来源

Breuer, J., and Freud, S., "On the Psychical Mechanism of Hysterical Phenomena", 1893. In Collected Papers of Sigmund Freud, Vol. I.〔布洛伊尔及弗洛伊德："论歇斯底里现象的心理机制"，见弗洛伊德全集。〕

——Studies on Hysteria, 1895.〔癔症研究。〕

Freud, Sigmund, "Freud's Psycho-Analytic Method", 1904. In Collected Papers of Sigmund Freud, Vol. I.〔西格蒙德·弗洛伊德："弗洛伊德的心理分析法"，见弗洛伊德全集。〕

——The Interpretation of Dreams, 1913.〔《释梦》。〕

——Totem and Taboo, 1913.〔《图腾与禁忌》。〕

——"On the History of Psycho-Analytic Movement",

1914. In Collected Papers of Sigmund Freud, Vol. I.〔"论心理分析运动的历史", 见弗洛伊德全集。〕

——Group Psychology and the Analysis of the Ego, 1921.〔《群体心理及自我分析》。〕

——Two Encyclopedia Articles, 1922. "Psycho-Analysis", "The Libido Theory." In Collected Papers of Sigmund Freud, Vol.V.〔为百科全书撰写的两篇文章:"心理分析学"、"里比多理论", 见弗洛伊德全集。〕

——The Future of an Illusion, 1928.〔《幻觉的前景》。〕

——Civilization and Its Discontents, 1930.〔《文明及其不满》。〕

——Moses and Monotheism, 1939.〔《摩西与一神教》。〕

次要资料来源

Erikson, Erik, Childhood and Society, 1951.〔埃里克·埃里克森:《童年与社会》。〕

Kardiner, Abram, The Individual and His Society, 1939.〔艾布拉姆·卡迪纳:《个人及其社会》。〕

——and others, The Psychological Frontiers of Society, 1945.〔卡迪纳等:《社会的心理领域》。〕

——with Ovesey, L., The Mark of Oppression, 1951.〔与奥维西合著:《压迫的标志》。〕

——Sex and Morality, 1954.〔《性与道德》。〕

Roheim, Geza, Psychoanalysis and Anthropology, 1952.〔洛海姆:《心理分析学与人类学》。〕

英汉名词对照表

Adler, Alfred 阿尔弗雷德·阿德勒

Aftermath (Frazer) 《后果》(弗雷泽)

aggressive instinct 攻击本能

Alexander, Franz 弗兰茨·亚历山大

Alor 阿洛人

Alpert, Harry 哈里·阿尔帕特

Alsberg, Carl L. 卡尔·阿尔斯伯格

Anahuac (Tylor) 《阿拉瓦克》(泰勒)

Animals 动物

Animism 泛灵论

"Anna O"., "安娜·O"

Anomie "失范"

Anthropology and Modern Life 《人类学与现代生活》

Argyll, Duke of 阿盖尔公爵

Aristotle 亚里士多德

Art 艺术

Augustine, Saint 圣奥古斯汀

Australia 澳大利亚

Bachofen, I.J. 巴霍芬

Baffinland 巴芬兰

Balder (god) 波德尔(神)

Bali 巴厘

Bamberger, Gabriel 加布里埃尔·班伯格

Barnouw, Victor 维克托·巴尔诺

Barzun, Jacques 雅克·巴尔增

Belief in Immortality and the Worship of the

Dead (Tylor) 泰勒《信仰长生不老与崇拜死者》

Bella Coola Indians 贝拉·库拉印第安人

Benedict, Ruth, 露丝·本尼迪克特

Benedict, Stanley 斯坦利·本尼迪克特

Bergson, Henri 亨利·柏格森

Boas, Franz 弗兰茨·博厄斯

Boas, Mrs. Franz 弗兰茨·博厄斯夫人

Boas, Mier and Sophie 迈尔·博厄斯及索菲·博厄斯

Boucher de Perthes, Jacques 雅克·布谢·戴佩泰

Boutroux, Emile 埃米尔·布特鲁

Braunholtz, Hermann 赫尔曼·布朗霍

Breuer, Josef 约瑟夫·布洛伊尔

British Columbia 不列颠哥伦比亚

Buffon, Georges, comte de 乔治·布封伯爵

Bunzel, Ruth 露丝·邦策尔

California Indians 加利福尼亚印第安人

Campion, Sarah 萨拉·坎皮恩

Cattell, James Mckean 詹姆士·麦基恩·卡特尔

Chamerlain, A.F. A.F. 夏默伦

Charcot, Jean Martin 让·马尔坦·夏尔科

Christy, Henry 亨利·克里斯蒂

Chrysanthemum and the Word(Benedict)《菊与刀》(本尼迪克特)

Civilizationand Its Discontents (Freud)《文明及其不满》(弗洛伊德)

Cochiti Indians 科

契提印第安人
Comparative Method 比较法
Comte, Auguste 奥古斯特·孔德
Condorcet, Marie Jean, marquis de 玛丽·让·孔多塞侯爵
Configurations of Culture Growth (Kroeber) 《文化成长的结构形式》(克罗伯)
Conscience 良心
Conscience collective 良心集合体
Conservation of force 力的守恒
Crime and Custom (Malinowski) 《犯罪与习惯》(马林诺夫斯基)
Cultural determinism 文化决定论
Cultural relativism 文化相对论
Culture areas 文化区域
Culture intensification 文化强化
Darwin, Charles 查尔斯·达尔文
Darwin, Mrs. Charles 查尔斯·达尔文夫人
Darwin, Erasmus 伊拉兹马斯·达尔文
Darwin, Mr. and Mrs. Robert 罗伯特·达尔文夫妇
Death 死亡
Degeneration theory 堕落论
Descent of Man (Darwin) 《人类的由来》(达尔文)
Determination of Moral Facts 《道德事实之测定》
Devereaux, George 乔治·德弗罗
Devil's Advocate (Frazer) 《吹毛求疵》(弗雷泽)
Dilthey, Wilhelm 威廉·狄尔泰
Division of Labor (Dur-

kheim) 《劳动的分工》(杜尔凯姆)

Dobu 多布人

Downie, R. Angus 安格斯·唐尼

Dreams 梦

DuBois, Cora 科拉·杜波依斯

Duncan, David 大卫·邓肯

Durkheim, Emile 埃米尔·杜尔凯姆

Elementary Forms of the Religious Life (Durkheim)《宗教生活的基本形式》

Embodimen 肉体化

Emereau, Murray, B., 默里·B·埃默罗

Epistemology 认识论

Erikson, Erik 埃里克·埃里克森

Eskimos 爱斯基摩人

Espinas, Alfred 阿尔弗雷德·埃斯佩纳斯

Evans-Pritchard 埃文斯—普里查德

Evolutionism 进化论

Exogamy 族外婚

Expression of the Emotions in Man and Animals (Darwin) 《人和动物的感情表达方式》(达尔文)

Families 家庭

Family Among the Australian Aborigins (Malinowski) 《澳大利亚土著的家庭》(马林诺夫斯基)

Fashions, Changes in 服饰变化

Fasti (Frazer) 《法斯蒂》(弗雷泽)

Fetishism (embodiment) 物神崇拜(肉体化)

Feudalism 封建主义

First Principle (Spencer) 《第一原则》(斯宾塞)

Firth, Raymond 雷蒙特·弗思

Fischer, Theodore 西奥多·费希尔

Fitz-Roy, Robert 罗伯特·菲茨罗伊

Folk—Lore in the Old Testament 《旧约中的民俗》

Fortune, Reo F., 里奥·F·福琼

Frazer, Mr. and Mrs. Daniel 丹尼尔·弗雷泽夫妇

Frazer, Lady James 詹姆士·弗雷泽夫人

Frazer, Sir James 詹姆士·弗雷泽爵士

Free Association 自由联想

Freedom as Concept 作为概念的自由

Freud, Sigmund 西格蒙德·弗洛伊德

Fromm, Erich 埃里希·弗洛姆

Fulton, Frederick and Beatrice 弗里德里克及比阿特丽丝·富尔顿

Functionalism 功能主义

Fustel de Coulanges, Numa 尼玛·菲斯泰尔·德朗热

Future of an Illusion 《幻觉的前景》

Galápagos 加拉帕各斯群岛

Gehlke, Charles E. 乔治·E·格尔基

General Anthropology (Boas) 《普通人类学》(博厄斯)

Genius, tribal 部族天才

Geniuses 天才

Gestalten 完形

Gillen, F.J. 、 F.J. 吉伦

Golden Bough 《金枝》

Goldenwiser, Alexander 亚历山大·戈登威泽

Gorer, Geoffrey 杰弗里·戈勒

Gorgon's Head (Frazer) 《戈耳工的头》(弗雷泽)

Gray, Asa 阿萨·格雷

Group Psychology and the Analysis of the

Ego (Freud) 《群体心理与自我之分析》(弗洛伊德)

Haddon, A.C. A.C. 哈登

Haekel, Ernest 埃内斯特·黑克尔

Handbook of American Indians Languages (Boas) 《美洲印第安语言手册》(博厄斯)

Handbook of the Indians of California (Kroeber) 《加利福尼亚印第安人手册》(克罗伯)

Hauser, Arnold 阿诺尔德·豪泽

Head forms, various 各种头型

Hegel, George W.F. G.W.F 黑格尔

Henslow, John 约翰·亨斯洛

Herskovits, M.J. M.J. 赫斯科维茨

Historical reconstruction 历史再现

Hobbes, Thomas 托玛斯·霍布斯

Hobhouse, Leonard 伦纳德·霍布豪斯

Hoernle W. W. 赫尔诺

Höffding, Harald 哈拉尔德·霍夫丁

Hooker, Joseph 约瑟夫·胡克

Horney, Karen 卡伦·霍尔尼

Housman, A.E. A.E. 豪斯曼

Hutchinson, G.E. G. E. 哈钦森

Hutton, James 詹姆士·赫顿

Huxley, Thomas 托玛斯·赫胥黎

Idolatry 偶像崇拜

Indians 印第安人

Individual and His Society 《个人及其社会》

Individual Representa-

tion and Collective Representation 《个人的代表性及集体的代表性》

Industrial Revolution 工业革命

Industrial society 工业社会

Infanticide 杀女婴

Instincts 本能

Institutions, social 社会制度

Interpretation of Dreams 《释梦》

Jacobi, Abraham 亚伯拉罕·雅各比

Jaloux, Edward 爱德华·雅卢

James, William 威廉·詹姆士

Jealousy 妒嫉

Jones, Ernest 埃内斯特·琼斯

Jung, Carl 卡尔·荣格

Kant, Immanuel 伊玛尼尔·康德

Kardiner, Abram 亚布拉姆·卡迪纳

Kelvin, William Thomson, Lord 威廉·汤姆森·凯尔芬爵士

Kings 首领

Kingsley, Charles 查尔斯·金斯利

Klein, Melanie 梅拉尼·克莱因

Klemm, Gustav 古斯塔夫·克莱姆

Kluckhohn, Clyde K. 克莱德·克拉克洪

Kroeber, Alfred Louis 路易斯·阿尔弗雷德·克罗伯

Kroeber, Florence and Johanna 佛罗伦斯及约翰娜·克罗伯

Kwakiutl culuture 科瓦基乌托文化

Lamarck, Jean Baptiste 施洗礼者让·拉马克

Lang, Andrew 安德鲁·兰

Languages 语言

Law 法

Levy, David 大卫·利维

Libido theory 里比多理论

Linton, Ralph 拉尔夫·林顿

Louis XIV 路易十四

Lowie, Robert H. 罗伯特·洛伊

Lubbock, Sir John 约翰·卢伯克

Lyell, Charles, 查尔斯·莱尔

Mackenzie, Alexander 亚历山大·麦肯齐

McLennan, J.F. J.F.麦克伦南

Magic 巫术

Mailu 迈鲁

Maine, Henry 亨利·梅因

Malinowski, Bronislaw 布罗尼斯拉夫·马林诺夫斯基

Malinowski, Mrs. Bronislaw 布罗尼斯拉夫·马林诺夫斯基夫人

Malthus, T.R. T.R.马尔萨斯

Manes-worship 玛涅斯崇拜

Mantras 曼特拉人

Marcuse, Herbert 赫伯特·马库斯

Marett, R.R. R.R.马雷特

Marquesas 马克萨斯人

Marriage 婚姻

Matritineal societies 母系社会

Maurice, F.D. F.D.莫里斯

Mead, Margaret 玛格丽特·米德

Mexico, Tylor in 泰勒在墨西哥

Militant society 好斗的社会

Mind of Primitive Man (Boas) 《原始人的头脑》(博厄斯)

Minds, unity of 心理一致性

Monotheism 一神教
Montagu, M.F. M.F. 蒙塔古
Moral Education (Durkheim) 《道德教育》(杜尔凯姆)
Morality 道德
Morgan, Lewis H. 刘易斯·摩尔根
Moses and Monotheism (Freud) 《摩西与一神教》
Muensterberger, Warner 沃纳·米恩斯特伯格
Müler, Max 马克斯·米勒
Murdock, Peter 彼得·默多克
Myth 神话
Napoleon I 拿破仑一世
Natural selection 自然选择
Neurosis 神经症
Nietzsche, Friederich 弗里德里希·尼采
Oberholzer, Emil 埃米尔·奥伯霍尔泽
Oedipus complex 俄狄甫斯情结
Organic doctrine 有机论
Origin of Species (Darwin) 《物种选择》(达尔文)
Orphans 孤儿
Ostwald, Wilhelm 威廉·奥斯特瓦尔德
Parsons, Elsie Clews 埃尔西·克卢斯 帕森斯
Parsons, Talcott 塔尔科特·帕森斯
Patterns of Culture (Benedict) 《文化模式》(本尼迪克特)
Pausania (Frazer) 《鲍萨尼阿斯》(弗雷泽)
Penniman, T.K. T K. 彭尼曼
Pennington (historian) 彭宁顿(历史学家)
Persistence of force 力的持续

Pima Indians 皮玛印第安人

Polyandry 一妻多夫制

Positivism 实证主义

Possession theory 附魔论

Prichard, J.C. J.C.普里查德

Primitive Art (Boas) 《原始艺术》(博厄斯)

Primitive Culture (Tylor) 《原始文化》(泰勒)

Principles of Sociology (Spencer) 《社会学原理》(斯宾塞)

Projective system 投射系统

Psyche's Task (Frazer) 《普绪格的任务》(弗雷泽)

Psychic unity 心理一致性

Psychoanalysis 心理分析

Pueblo Indians 北美西南地区普埃布罗印第安人

Race, Language and Culture 《种族、语言及文化》

Races 种族

Radcliffe-Brown, Alfred 阿尔弗雷德·拉德克利夫

Rado, Sandor 桑多尔·拉多

Ramsay, G.G. G.G.拉姆齐

Reformation 宗教改革

Reichard, Gladys 格拉迪斯·赖卡德

Reik, Theodor 特奥多·赖克

Religion 宗教

Repression 压抑

Researches in the Early History of Mankind (Tylor) 《人类早期历史之研究》(泰勒)

Richards, Audrey 奥德丽·理查兹

Richardson, Jane 简·理查森

Rivers, W.H.R. W.H.R. 里弗斯

Roheim, Geza 格察·洛海姆

Romanticism 浪漫主义

Royce, Josia 乔赛亚·罗伊斯

Rules of Sociological Method 《社会学方法之规范》

Sapir, Edward 爱德华·沙皮尔

Scapegdat phenomenon 替罪羊现象

Seligman, C.G. C.G. 塞利格曼

Serrano Indians 塞拉诺印第安人

Sex drive and Libido theory 性驱力与里比多理论

Sexual relations 性关系

Sexual selection 性选择

Sioux Indians (印第安)苏人

Smith, G.E. G.E.斯密斯

Smith, William Robertson 威廉·罗伯逊·斯密斯

Social physics 社会物理学

Social Statics (Spencer) 《社会静力学》(斯宾塞)

Socrates 苏格拉底

Souls 灵魂

Species, theory of 物种论

Spencer, Sir Baldwin 鲍德温·斯宾塞

Spencer, Wm. and Harriet Wm.及哈里特·斯宾塞

Spengler, Oswald 奥斯瓦尔德·斯本格莱尔

Spier, Leslie 莱斯利·施皮尔

Spirits 精神

Strong, William Duncan 威廉·邓肯·斯特朗

Studies on Hysteria(Fr-

eud-Breuer) 《癔症研究》(弗洛伊德—布洛伊尔)

Suicide 自杀

Suicide (Durkheim) 《自杀论》(杜尔凯姆)

Superorganic doctrine 超有机论

Survival of fittest 适者生存

Sympathy instinct 同情本能

Synthetic philosophy 综合哲学

Taboos 禁忌

Thurnwald, R. R. 图恩瓦尔德

Totem and Taboo 《图腾与禁忌》

Totemism 图腾崇拜

Totemism and Exogamy (Frazer) 《图腾崇拜与族外婚》(弗雷泽)

Tribal genius 部族天才

Trobriand Islands 特罗布里恩群岛

Tsimshian Culture 青希恩文化

Turgot, Anna Robert 安娜·罗伯·蒂尔戈

Tylor, Edward 爱德华·泰勒

Tylor, Mrs. Edward 泰勒夫人

Tylor, Joseph 约瑟夫·泰勒

Variation of Animals and Plants Under Domestication (Darwin) 《动物和植物在家养下的变异》(达尔文)

Veitch, John 约翰·维奇

Virchow, Rudolf 鲁道夫·菲尔科

Waitz, Theodor 特奥多·韦茨

Wallace, Alfred 阿尔弗雷德·华莱士

Ward, James 詹姆士·沃德

Wedgwood, Josiah 乔赛亚·韦奇伍德

Westermarck, Edward 爱德华·韦斯特马克

White, Leslie 莱斯利·怀特

Wissler, Clark 克拉克·威斯勒

Worship of Nature (Frazer) 《自然之崇拜》(弗雷泽)

Wundt, Wilhelm Max 威廉·马克斯·冯特

Yurok Indians 尤罗印第安人

Zuni Indians 祖尼印第安人

[General Information]
书名=新知文库 91 他们研究了人 十大文化人类学家
作者=BEXP
SS号=
加密地址=
页数=430
下载位置=http://book5.5read.com/300-53/diskgde/gde87/30/!00001.pdg

封面页
书名页
版权页
前言页
目录页
译者前言
绪言
第一部分　新的方面：文化
导言
第二次生命＆查尔斯·达尔文
装订针＆赫伯特·斯宾塞
泰勒先生的科学＆爱德华·泰勒
悠闲下的艰辛＆詹姆斯·弗雷泽
人得选择＆埃米尔·杜尔凯姆
冰冷的热情＆弗兰茨·博厄斯
唱歌的人＆布罗尼斯拉夫·马林诺夫斯基
人、鲸及蜜蜂＆阿尔弗雷德·路易斯·克易伯
科学与诗歌＆露丝·本尼迪克特
第二部分　新的方面：人
导言
清扫烟囱＆西格蒙德·弗洛伊德
心理动力学对文化研究的影响
历史、心理学、文化
参考书目选
英汉名词对照表
附录页